ESTUDIOS ECLESIASTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACIÓN E INFORMACIÓN TEOLÓGICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE TEOLOGÍA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN ESPAÑA

N.° 94 JULIO-SEPTIEMBRE VOL. 24

1 9 5 0

SUMARIO

Págs.

ITURRIOZ, DANIEL, *La definición del Concilio de Trento sobre la causalidad de los Sacramentos* 291
GONZÁLEZ RIVAS, SEVERINO, *Suárez frente al misterio de la inhabitación.* 341
GONZÁLEZ CAMINERO, NEMESIO, *"Ejemplaridad" de la vida de Cristo en la vida cristiana* 367

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

SAGÜÉS, JOSÉ, *Acotaciones a una versión de la "Suma" de Santo Tomás.* 395

BIBLIOGRAFIA

LIBROS: Balmes, J., *Obras completas,* t. III, IV y V, ed. de BAC. Guerrero, E., *Jesucristo, la mejor prueba de la Fe Católica.*—Simón, J., *El Hombre-Dios. Valoración de la persona y hechos de Jesucristo ante la razón y la Historia.*—Zamboni, G., *Itinerario filosófico dalla propria coscienza all'esistenza di Dio.*—Mortarino, J., *Breve tratado de religión.*—Castellino, G., *L'Inerranza della S. Scrittura.*—Abárzuza, F. X., *Manuale theologiae dogmaticae,* t. I, II, III.—Perrodon, J. P., *Le Dogme Catholique à l'Ecole de Saint Agustin,* 1. fasc.—Lohn, L., *De SS. Trinitate schema tractatus.*—Ceuppens, F., *Theologia biblica,* I. *De Deo uno,* ed. 2.ª.—Parente, P., *De Verbo Incarnato,* 2.ª ed.—Rivière, J., *Le Dogme de la Rédemption dans la Théologie contemporaine.* — Rondet, H., *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique.*—Báñez, D., *Comentarios inéditos a la prima secundae de Santo Tomás,* t. III *De gratia Dei.*—Mosquera, G. B., *De Praesentia Reali et Transubstantiatione Eucharistica in Traditione Africana post Augustinum.*—Núñez Goenaga, E., *El valor y funciones de la presencia real integral de Jesucristo en el Sacramento, según la doctrina eucaristológica de Santo Tomás.*—O'Connell, J. P., *The Eschatology of Saint Jerome.*—Rondet, H., *Le purgatoire.*—Asensio, F., *Misericordia et Veritas. El Hèsed y Emet divinos. Su influjo religioso-social en la historia de Israel.*—Mersch, E., *Morale et Corps Mystique,* 3.ª ed.—Carluccio, G., *The seven steps to spiritual perfection according St. Gregory the Great.*—F. Regatillo, E., *Interpretatio et iurisprudentia C. I. C.*—Arquer y Ferrer, M., Smir y de Arquer, S., *Derecho matrimonial.* — Noldin, H., *Summa Thelogiae moralis. Complementum de poenis ecclesiasticis,* ed. 26.ª—Demal, W., *Praktische Pastoraltheologie.*—Aperribay, B., etc., *Obras de San Buenaventura,* t. VI, ed. B. A. C 403

CRONICA

Primer Congreso brasileño de Teología Asuncionista.—Nueva Sociedad Mariológica en los Estados Unidos.—Exposición Bíblica.—Los manuscritos descubiertos en Egipto y Palestina.—Notas bibliográficas.—Necrología 424

LIBROS RECIBIDOS 431

REDACCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE REDACCIÓN.—*Joaquín Salaverri, S. I.,* de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*José Antonio de Aldama, S. I.,* de la Facultad de Granada.—*José Madoz, S. I.,* de la Facultad de Oña (Burgos).—*José M.ª Dalmau, S. I.,* de la Facultad de San Cugat del Vallés (Barcelona).

SECRETARIO DE REDACCIÓN.—Revistas de cambio, libros para recensión: *Manuel Quera, S. I.*—Pablo Aranda, 3. Madrid (6).

LOS PRECIOS DE SUSCRIPCION PARA EL AÑO 1950 SON:

España y naciones del convenio postal	51 ptas.
Los demás países	72 —
Número suelto	16 —
Número atrasado	19 —

ADMINISTRACION: Suscripciones, pagos, giros, pedidos, devoluciones, publicidad: *EDICIONES FAX.*—Zurbano, 80.—Apartado 8001.—MADRID.

La definición del Concilio de Trento sobre la causalidad de los Sacramentos

INTRODUCCION

Uno de los frutos más preciosos que nos ha traído la solemne conmemoración del período conciliar tridentino ha sido sin duda la serie de trabajos que han ido apareciendo ordenados a fijar de una manera científica y definitiva el contenido doctrinal de los decretos, tanto dogmáticos como disciplinares, de aquel magno concilio.

Tales trabajos responden, a nuestro juicio, a una verdadera necesidad que padecía la teología. Pues por extraño que parezca es un hecho que después de cuatro siglos de teología eminentemente tridentina, todavía, sea por desviación metódica, sea por desconocimiento de las fuentes o imposibilidad de usarlas, bastantes puntos tratados por aquel concilio quedaban, en sus últimas determinaciones al menos, en la penumbra de las opiniones y apreciaciones probables.

Uno de estos puntos de sumo interés, por otra parte, es la doctrina definida por este concilio acerca de la causalidad de los sacramentos. El decreto correspondiente lo definió solemnemente el Concilio el día 3 de marzo de 1547 con las solemnidades acostumbradas. Dice así:

"Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus in Spiritu Sancto legitime congregata... ad errores eliminandos et extirpandas haereses quae circa ipsa sacramenta hac nostra tempestate... adinventae sunt quae catholicae Ecclesiae puritati et animarum saluti magnopere officiunt: sanctarum scripturarum doctrinae, apostolicis traditionibus atque aliorum conciliorum et Patrum consensui inhaerendo hos praesentes canones statuendos et decernendos censuit:

Canon 5. Si quis dixerit haec sacramenta propter solam fidem nutriendam instituta fuisse, A. S.

Canon 6. Si quis dixerit sacramenta novae legis non continere gratiam quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre, quasi signa tantum sint acceptae per fidem gratiae vel justitiae et notae quaedam christianae professionis quibus apud homines discernuntur fideles ab infidelibus, A. S.

Canon 7. Si quis dixerit non dari gratiam per huiusmodi sacramenta semper et omnibus quantum est ex parte Dei etiamsi rite ea suscipiant sed aliquando et aliquibus, A. S.

Canon 8. Si quis dixerit per ipsa novae legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, A. S." [1]

Este documento, reconocido y aducido por los tratadistas teólogos como el más importante en la materia, todavía no ha superado el período de la discusión y estimaciones particulares. Basta ir recorriendo en una biblioteca teológica los manuales modernos que tratan de la materia para palpar la diversidad que aun hoy día existe en la apreciación del contenido de esta definición. Vea el lector algunos ejemplos:

Bozzola, C.[2]: Da la calificación de "de fide definita" a la tesis "sacramenta esse causas instrumentales", entendiéndolas en sentido de una causalidad propiamente dicha, y cita el Concilio Tridentino como documento definitivo. Por el mismo documento rechaza la causalidad llamada "sine qua non".

Billot, L.[3]: "Ex his videre est quot et quantos patronos habuerit opinio quae in sacramentis N. L. proprie dictam causalitatem respectu gratiae non agnoscit. Nec aussim dicere opinionem hanc per posteriora Ecclesiae decreta fuisse confixam.....

Equidem in Concilio Florentino sub Eugenio IV legimus differentiam inter sacramenta veteris et novae legis in hoc esse quod illa non causabant gratiam ista vero continent et conferunt eam. Rursus in Tridentino sess. 7 can. 6-8 sub anathemate definitur sacramenta nostra continere gratiam et conferre eam non ponentibus obicem. Verum non eae formulae sunt quibus adversarii se putarent attingi quando quidem ab eismet passim adhibebantur explicatione quadam adiecta ut supra. Insuper omnibus in comperto est certum fuisse ac statutum tridentinis Patribus nolle sententiam ullam configere cui nobilis aliqua e scholis catholicis militaret. Nihilominus non est diffitendum quin ex definitionibus illis sumi possit maximum praejudicium contra opinionem expositam... Certe quamcumque explicationem tentaveris non ea erit quae diversitatem ostendat in ipsa causandi ratione, ut vult Concilium".

D'Ales, A.[4]: "Post definitiones tridentinas de causalitate sacramentorum N. L. ex opere operato sess. 7 can. maxime 6-8 controversia inter catholicos existere non potest nisi de modo causandi".

---

1 CT, V. 994, 26-995, 26.

2 *De Sacramentis* (Neapoli, 1948) 21-28.

3 *De Ecclesiae Sacramentis* (Romae, 1931) 73-74.

4 *De baptismo et confirmatione* (París, 1927) 132.

De Smet, A.[5]: Examina brevemente las actas de la sesión 7 y en particular del canon 8 y concluye que éstas "ostendunt mentem Patrum fuisse inculcare influxum causalem (en sentido propio) signi sacramentalis ut talis".

Hugon, E.[6]: Fundándose en diversas expresiones del Concilio sostiene que éste no se puede entender sino en sentido de una causalidad física[7].

Lennerz, H.[8]: "Ex solo ussu terminorum... nondum constat utrum concilium veram causalitatem efficientem respectu gratiae sacramentis tribuerit. Et cum probabilius sit multos theologos sacramenta non considerasse ut causas sensu stricto probabilius quoque est concilium hanc quaestionem inter theologos libere disputatam non voluisse tangere nisi probetur concilium in hoc casu recesisse a generali sua intentione saepius enuntiata non tractandi quaestiones in scholis catholicis disputatas".

Lercher, L.[9]: "Post Concilium Tridentinum nulla sententia sustineri potest, quae sacramentis veram causalitatem abjudicet, etsi vocabulum causa retineat... vi definitionum Trident. omnino ut certum tenendum est sacramenta esse causas gratiae proprie dictas, licet concedi possit sententiam de causa "sine qua non" non sub anathemate damnatam esse".

Pesch, Ch.[10]: "Concilium Tridentinum plura docet quibus statuitur sacramenta esse causas instrumentales justificationis sensu proprio... Manifeste igitur errant qui dicunt a Concilio Tridentino non doceri causalitatem proprie dictam... In Concilio multum quidem disputatum est de causalitate physica sacramentorum quam thomistae affirmabant scotistae negabant; sed inter utrosque conveniebant sacramente esse causas gratiae proprie dictas. Etiam vetustiores scholastici docent sacramenta esse veras causas gratiae etsi in modo explicandi ea proferunt quae causalitatem proprie dictam non satis ostendunt".

Piolanti, A.[11]: "Ecclesia in Tridentino... catholicam doctrinam confirmat atque calumniis vindicat hinc docens sacramenta esse quidem causas efficientes..."

Pourrat, P.[12]: El Concilio, según él, aunque no haya empleado el concepto de causa en sus definiciones, ha dado, sin embargo a entender que "les sacrements doivent être comme des causes instrumentales de la grâce". Y por eso no ha habido teólogo en los tiempos modernos que se haya atrevido a negar esta causalidad... Desde entonces el pensamiento católico se ha planteado solamente este problema: ¿son causas físicas o morales?

Puig de la Bellacasa, J.[13]: "Post Concilium Tridentinum iam non amplius dicuntur N. L. sacramenta non esse causae gratiae stricto sensu. Et re quidem vera etsi Concilium damnare noluerit catholicorum theologorum theorias tamen sententia haec vix aut ne vix quidem componitur cum synodi doctrina".

---

5 *De Sacramentis in genere* (Brugis, 1925) 17.

6 *De Sacramentis* 15 (París, 1927) 70-73.

7 Puede verse también: *La causalité instrumentale en théologie* (París, 1907) 127-138.

8 *De Sacramentis Novae Legis in Genere*[2] (Romae, 1939) 252.

9 *Institutiones Theologicae*, vol. IV[2] (Oeniponte, 1930) n. 186.

10 *De Sacramentis* I[4] (Freiburg/B, 1914) n. 140.

11 *De Sacramentis* I (Romae, 1945) n. 50.

12 *La théologie sacramentaire* 4 (París, 1910) 85-87.

13 *De Sacramentis* (Barcelona, 1941) n. 124.

UMBERG, J. B.[14]: El modo de expresarse el Concilio "certe causalitati magis favet quam condicionalitati. Quominus autem dicamus causalitatem definivisse prohibemur explorata eius historia quia Concilium nullam voluit reprobare doctrinam tunc temporis in aliqua schola vigentem".

VAN NOORT, G.[15]: "Nimium foret asserere Concilium Tridentinum hanc theoriam (la de Buenaventura, Scoto, Durando, Biel...) condemnasse; generalis intentio Patrum erat insectari haereticos non dirimere controversias; praeterea si canones... attente perlegeris facile videbis eorum acumen non in theoriam praedictam sed in assertiones reformatorum dirigi. Negari tamen nequit eam cum doctrina Concilii Tridentini difficilius componi, nam formulae continere et conferre gratiam ultra mensuram extenuari videntur si ad meram causalitatem impropiam reducuntur".

Como se ve por los ejemplos aducidos y podrían todavía citarse otros muchos, es casi general la tesis que sostiene que la causalidad definida en el concilio es desde luego una causalidad intrínseca en sentido propio, aunque de ordinario se cree que no se determina si ésta se ha de entender en sentido físico o solamente moral. No faltan algunos, con todo, que estiman que las expresiones conciliares implican necesariamente una eficiencia instrumental física[16], mientras por otra parte nos advierte el P. LENNERZ que probablemente las expresiones usadas por el concilio no excluyen la causalidad llamada *sine qua non*.

Salta a la vista, ante una interpretación de contornos tan variados de un documento, que, por otra parte, es indiscutidamente presentado como el más importante en la materia, el problema de la valoración exacta de su contenido.

Problema esencialmente metódico, como ha podido ver el mismo lector en las palabras con que los autores exponen sus posiciones. Si estiman de diverso modo el contenido es porque valoran de diverso modo los dos elementos, al parecer antitéticos, de cuyo equilibrio resultan las opiniones: la mente del concilio, tal cual nos la presenta la historia, que quiere prescindir de cuestiones discutidas en las escuelas católicas, y las expresiones conciliares consagradas con la definición infalible que parecen imponer ineludiblemente una causalidad en sentido propio. Y si estos elementos son estimados de diverso

---

14 *De Sacramentis* I (Valkenburg, 1915) n. 1238.

15 *De Sacramentis* I (Romae, 1945) n. 50.

16 Recientemente escribía el Rev. Sr. D. RAFAEL GONZÁLEZ que la doctrina de la causalidad física es más conforme con las expresiones del Concilio. (La doctrina de Melchor Cano en su *relectio de Sacramentis* y la definición del Tridentino sobre la causalidad de los sacramentos): RevEspT 5 (1945) 477-497.

modo es porque se los juzga con diverso criterio, o sea en definitiva porque se trabaja con diverso método.

¿Y cuál ha de ser el verdadero método? No es de este lugar tratar a fondo la materia. Nos contentaremos con asentar sencillamente las bases.

Pío XII, al tratar de la interpretación de las escrituras sagradas, dice en la encíclica "Divino afflante Spiritu" que el intérprete ha de echar mano de todos los medios que la ciencia moderna puede proporcionarle para penetrar en la mente e intención del hagiógrafo, para llegar al verdadero sentido de las expresiones inspiradas [17].

Esta suprema norma de trabajo que el Santo Padre establece para los escrituristas tiene todavía mayor aplicación al tratarse de la interpretación de los documentos infalibles del magisterio eclesiástico, pues a diferencia de los hagiógrafos, los Sumos Pontífices y los Padres conciliares, al establecer con juicio definitivo infalible una doctrina, hacen uso de su potestad de jurisdicción, pues a ella pertenece la de magisterio, y por lo tanto sus actos no pueden tener otro valor ni alcance que el que los mismos Padres les quieran dar. Los Padres en el Concilio son jueces y dan su fallo sobre una verdad reconocida como tal. Son maestros y enseñan la verdad en cuanto ellos la ven contenida en el depósito de la revelación.

Y vengamos ya a una aplicación que nos interesa para nuestro trabajo, dejando otras cuestiones a los que se ocupan directamente del tema.

Según lo dicho, si el concilio quiere prescindir de una cuestión es evidente que sus expresiones no la alcanzan. Pero notemos que puede el concilio prescindir de dos modos: 1) Negativamente, es decir, cerrando los ojos a todas las cuestiones que se discuten acerca de la materia tratada y proclamando la verdad sin preocuparse de que tal vez alguna de las opiniones antes aceptadas y sostenidas quede herida de muerte, o también desconociendo sencillamente la cuestión que tal vez al tiempo del concilio no había sido todavía planteada en su forma actual. En tal caso, naturalmente, habrá que investigar directamente el contenido del documento definido y confrontar con él la opinión que se trata de examinar, de modo semejante al que se tiene al aducir en favor o en contra de una opinión teológica los textos de la Sagrada Escritura. 2) Positivamente, cuando el concilio quiere que sus expresiones no afecten cuestiones discutidas entre los católicos perfectamente conocidas al Concilio, dando por lo tanto a sus fórmulas aquel

17 AAS (1934) 314.

sentido genérico, católico, reconocido como tal por todas las escuelas católicas. Es evidente que en tal caso no se podría aducir el fallo conciliar, por mucho que sus expresiones lo sugirieran, en favor ni en contra de estas opiniones reconocidas como tales al tiempo del concilio [18].

Vamos, pues, para penetrar en el sentido de la definición de la sesión séptima, a considerarla como un momento viviente de la teología en el ambiente histórico y teológico que dió la vida [19].

Parte primera

LA PREPARACION

La definición del Concilio de Trento sobre la causalidad de los sacramentos puede considerarse como fruto histórico de estos dos hechos doctrinales: la negación protestante y la afirmación de la teología católica que en parte se había ocu-

---

18 Ha habido quienes han defendido como criterio absoluto y universal el mero texto prescindiendo de la intención que hubiera podido tener el Concilio al definirlo. Así SPALDACK [*Questions de méthode en théologie*: RechScRel 7 (1917) 138-160] proclama varias veces el principio de que no la intención, sino el mero análisis de la palabra y de la frase nos darán el verdadero sentido de la definición. Análisis que se ha de hacer con la ayuda de la gramática, la semántica y la filosofía. La misma orientación sigue HUGON [*La causalité instrumentale en théologie*, París, 1907, 127-128; RevThom 31 (1926) 265s.; *De Sacramentis*, I, 70-73]. Y el P. PALMIERI [*De Poenitentia* (Romae, 1879) thes. XXX, 332], quien, sin embargo, recurre a las ideas teológicas de la época como a auxiliares en la interpretación de los documentos conciliares.

Nosotros no pretendemos ahora entrar en la discusión de este tema. Las ideas expuestas por nosotros pueden verse en: H. LENNERZ [*Das Konzil von Trient und theologische Schulmeinungen*: Scholastik, 4 (1929) 38-53]; DIECKMANN [*De Ecclesia* (1925) II, n. 745]; DE GUIBERT (*De Ecclesia*, R. 928, n. 362).

19 Existen algunos trabajos hechos con esta orientación. Así, para citar algunos:

MIGHEL: DTC XIV, I, 593-614. La misma exposición la publicó en *Histoire des Conciles*, de HEFELE-LECLERQ, t. X, I parte, 166-236. M. OLTRA, *Die Frage der physichen oder moralischen Wirksamkeit der Sakramente, zur Zeit des Konzil von Trient* [Wissenchaft und Wisheit, 4 (1937) 45-61].

F. CAVALLERA, *Le décret du Concile de Trent sur les sacrements en général* [BullLittEccl 6 (1914) 361-377; 401-425; 7 (1915-1916) 17-33; 66-88; 9 (1918) 161-181].

El mejor de éstos es sin duda el del P. CAVALLERA, pero aun éste resulta incompleto y no fundamenta suficientemente las bases de su investigación.

pado ya por sus polemistas de rechazar la herejía, y en parte afluía a Trento imperturbada, embebida en sus preocupaciones de penetrar cada vez más en los misterios revelados.

Para percibir, pues, esta definición, según nos hemos propuesto, como un momento solemne de la conciencia católica de su siglo, nos importa estudiar los elementos que le dieron vida.

1) La teología católica que había recibido de los Padres y de la Escritura los dogmas revelados y venía desde siglos distribuída en escuelas procurando penetrar cada vez más profundamente en el conocimiento de los dogmas.

2) La negación protestante que al provocar la afirmación católica le dió sentido y como que contorneó su contenido.

3) La reacción católica pretridentina, siempre decidida y categórica, que fué creciendo, si no en ulteriores verdades, sí en amplitud y extensión y en peso de autoridad, hasta que llegó a culminar en la solemne definición conciliar. Esta afirmación, por significar la reacción de la conciencia católica ante la herejía protestante, nos servirá para penetrar mejor en el sentido de la afirmación solemne y definitiva.

LA TEOLOGIA ESCOLASTICA

Limitándonos a la doctrina sacramental podemos decir que el empalme entre los Padres y los teólogos escolásticos lo constituye Hugo de San Víctor. Hasta que se formaron las grandes escuelas, sobre todo la escotista y la tomista, el recurso que a él hacían los autores era continuo. Después, si bien decayó al influjo de sus ideas suplantado por los grandes maestros de las escuelas, todavía su nombre en la materia sacramental era citado con mucha frecuencia. Baste notar aquí que en el mismo Concilio de Trento Hugo es citado con frecuencia, no superada tal vez por ningún otro autor, fuera de San Agustín [1].

Por Hugo de San Víctor y después por Pedro Lombardo, el Maestro de las sentencias, el problema sacramental entró en la escolástica informado de la concepción profundamente agustiniana de medicina. En las breves líneas que a modo de introducción el Maestro había puesto al comienzo del libro IV, dedicado a la doctrina de los sacramentos, decía así: "Samaritanus enim vulnerato appropians curationi eius sacramen-

1 Véase Mignon, A., *Les origines de la scolastique et Hugues de St. Victor* (París, 1895) t. II: Conclusión, p. 397-399.

torum alligamenta adhibuit; quia contra originalis peccati et actualis vulnera sacramentorum remedia Deus instituit" [1 bis]. Palabras que significan toda una orientación para sus comentaristas.

Mencionemos aquí a PEDRO LOMBARDO por la enorme importancia histórica que tiene en nuestra doctrina, no tanto por sus ideas, pues éstas se reducen a unas pocas afirmaciones que no nos permiten adivinar un sistema, sino por el hecho de valor incalculable de haber planteado en el comienzo del libro IV a toda la pléyade de sus comentaristas el problema sacramental en forma causal. El Maestro había definido el sacramento con estas palabras: "Sacramentum proprie dicitur quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma ut ipsius imaginem gerat et causa existat" [2]. Y después de él todos los comentaristas se preguntarían si realmente los sacramentos son causa y en qué sentido.

Vamos nosotros a recoger los conceptos principales que los autores desarrollaron en torno a esta cuestión. No pretendemos hacer una historia completa y detallada de la doctrina de la causalidad de los sacramentos. Sólo queremos reunir los elementos principales para construir con ellos en sus líneas generales el ambiente teológico escolástico dominante al tiempo del Concilio de Trento.

Tres corrientes absorben el pensar teológico de este tiempo, siglo XV y primera mitad del XVI, respecto al problema de la causalidad de los sacramentos: la franciscana, bonaventuriana, o más comúnmente scotista, la tomista y la nominalista [3], incluyendo bajo esta última denominación a todos los

---

1 bis 4, d. 1, n. 1: ML 192, 839.

2 4, d. 1, n. 2: ML 192, 839.

3 Creemos que será útil trazar aquí, siquiera sea brevísimamente, un cuadro panorámico de las escuelas teológicas de aquel tiempo, fines del siglo XV y primera mitad del XVI, que nos sirva como de fondo sobre el que podamos apreciar las afirmaciones de las escuelas, no solamente en su volumen doctrinal, sino también en su proyección geográfica y peso de autoridad.

En Lovaina se desarrolla en este tiempo una lucha entre el scotismo tradicional, que había expulsado el nominalismo, y el tomismo, introducido por PETRUS PISCATORIS, muerto en 1508. (DE JONGH, *l'ancienne faculté...*, p. 80s.).

En las Universidades alemanas, fuera de la de Colonia, donde dominaba el tomismo que enseñaban los maestros Dominicos, se puede decir que era general la enseñanza del nominalismo en todo este período. (N. PAULUS, *Der Augustiner Bartholomaeus Arnoldi Von Usingen. Luthers Lehrer und Gegner*: Strassburger theologische Studien, I, 3, 1893; OTTO SCHEEL, *Martin Luther. Von Katholizismus zur Reformation*, Tubingen, 1917; sobre todo: tomo I, c. 2 y 3).

En la de París el nominalismo dominaba por completo en la facultad

teólogos que no se alistan bajo la bandera tomista o franciscana, pues aunque en otros campos de la teología nos encontramos con otras escuelas de personalidad acreditada, en éste que nosotros estudiamos todos los autores no afiliados a las teorías franciscana o tomista son partidarios de una causalidad llamada en las escuelas *sine qua non*.

Todas ellas se ocuparon y con atenta consideración del problema. Todos los teólogos de cualquier filiación que fuesen, si pretendieron presentar un tratado general de teología se ocuparon del tema, ya al comienzo del cuarto libro de las sentencias, como ocurre con los comentaristas del Maestro, ya en la parte que según su plan particular corresponde a las obras de arquitectura más original.

En el estudio de estos autores nos hemos contentado de ordinario con recoger lo que exponen al tratar del problema en su aspecto genérico, sin detenernos a examinar las respectivas exposiciones de cada sacramento en particular, ya que las razones que de las peculiaridades de cada sacramento pudieran redundar en favor o en contra de las diversas opiniones fueron pesadas y discutidas al establecer la tesis en su aspecto genérico, común a todos los sacramentos.

Como ha podido ver el lector en las páginas precedentes, en el problema de la causalidad de los sacramentos convergen una serie de cuestiones de primordial importancia en la teología: las que se encierran en los binomios causa primera — causa segunda, causa principal — causa instrumental, ma-

---

de artes: también era manifiesta su preponderancia en la de teología, en la que sin embargo era ya sensible el influjo scotista y comenzaba a significar el tomismo. (R. G. Villoslada, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria*, Roma, 1938, c. 9 y 10).

En España es diverso el aspecto doctrinal que ofrecen las Universidades de Salamanca y Alcalá. En aquélla dominaba sencillamente el tomismo, y aunque existía una cátedra de Durando, ésta llevaba una vida lánguida y se iba transformando poco a poco en cátedra de Santo Tomás. (L. G. A. Getino, *El maestro F. Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina e influencia*, Madrid, 1930). En Alcalá en cambio el tomismo no había logrado suplantar todavía el nominalismo importado de París por varios de sus maestros. (Beltrán de Heredia, *La enseñanza de Santo Tomás en la Universidad de Alcalá*: La ciencia tomista, 13, 1916, 357-373).

En Italia dominaba el humanismo. Las opiniones de escuela no tenían tanta significación, pues los humanistas eran inclinados a un sincretismo amplio y generoso. S. D'Irsay (*Histoire des Universités*, I, París, 1933 248s.).

Huelga advertir que tanto los franciscanos como los dominicos seguían comúnmente las enseñanzas de sus respectivos maestros. Las demás órdenes religiosas no parece que hayan adoptado en este punto una tesis común para todos sus hijos. Hay que considerar, pues aquí, a sus escritores como autores independientes.

teria—espíritu, naturaleza—gracia, todas entran como partes integrantes en este complejo problema. No necesitamos, con todo, extendernos a examinar cada una de estas cuestiones convergentes en toda su amplitud. Por la importancia que tiene el caso sacramental los autores las han tratado, aquí al menos, en su valor relativo, haciendo a veces necesario el estudio de lo aquí expuesto para su conocimiento completo de cada una de ellas.

Hay, naturalmente, en este problema de la causalidad de los sacramentos una serie de verdades que podemos llamar verdades-bases, en que todos convienen y las creen intangibles, cualquiera que sea la explicación que se dé a ulteriores cuestiones planteadas sobre ellas. Recojámoslas por el valor que tienen para que podamos fijar el sentir propiamente católico respecto del problema en este período.

1) El sacramento es signo sensible. Es concepto inicial que ha entrado por San Agustín y Hugo de San Víctor a través del Maestro de las sentencias y adquiere universal e indiscutida aceptación.

2) Además de signo es el sacramento un medio por el que Dios nos comunica sus gracias. Es el concepto primario base de toda investigación.

3) En el sacramento se nos da la gracia *ex opere operato*. El tecnicismo es ya generalmente usado en este tiempo, y su contenido es considerado como algo indiscutible. Viene a significar un modo de obtener la gracia que no es debido a los méritos de los actos humanos, sino al hecho mismo de recibir el sacramento en las debidas condiciones. Los actos humanos a que formalmente se refieren la mayor parte de las veces son los actos del mismo que recibe el sacramento. Pero el principio que los mueve a excluir los actos del que recibe el sacramento vale lo mismo para excluir todo acto que lleve la vinculación de la gracia a modo de mérito personal. De hecho si atendemos a lo que todos sostenían del influjo que tenía en la gracia del sacramento el que el ministro estuviese en pecado mortal o en gracia, a lo que aquí positivamente se establece, que el sacramento por sí mismo lleva la vinculación de la gracia sin necesidad de más requisitos, y a que a veces los mismos autores, al exponer el concepto *ex opere operato*, excluyen positivamente los méritos del ministro, debemos concluir que este concepto excluye de la causalidad propia del sacramento no sólo los méritos del que los recibe, sino también del que los administra [4].

---

4 Véase Santo Tomás, 4 d. 5, q. 1 a. 2 sol. 5; Rainero de Pisa,

4) Para que el hombre reciba esta gracia debe tener las debidas disposiciones. Tesis universalmente sostenida que no pocas veces se enuncia en forma negativa que comprende también el caso de los niños: no debe poner óbice. Esta disposición que libra al hombre del óbice, en el adulto implica fe y penitencia, aparte de lo requerido peculiarmente por cada sacramento.

5) Es generalmente admitido también que los sacramentos de la nueva ley son superiores a los de la antigua en orden a nuestra santificación. Esta proposición así formulada en términos generales es universalmente admitida.

La labor propia de los teólogos comienza al querer determinar la naturaleza del nexo que une la gracia al sacramento. Todos, en una forma o en otra, convienen en que los sacramentos son causa de la gracia. La fórmula del Maestro de las sentencias domina el pensamiento de los teólogos, fuera de alguna rara excepción, como la de Durando.

En esta determinación del nexo dos proposiciones fundamentales influyen de una manera decisiva en la orientación de los teólogos en este problema.

1) La gracia por su misma excelencia sólo puede ser efecto de una acción creativa y ésta a su vez es exclusiva de Dios. Luego la gracia sólo puede ser producida por Dios.

2) El sacramento por su parte tiene por la institución divina una dignidad singular en orden a nuestra santificación; su valor peculiar es innegable y generalmente se le llama causa.

La escuela tomista pone como base primera la afirmación de la causalidad en el sacramento. Ya hemos indicado arriba el profundo análisis que Santo Tomás hace del concepto de instrumento[5]. Es, pues, el sacramento ante todo instrumento de Dios para la producción de la gracia.

Y esto, concurriendo realmente a su producción como concurren los instrumentos creados a una obra superior a su naturaleza, pero que movidos por un agente superior pueden alcanzarla según algún respecto propio. Para ello recibe el sacramento, como los demás instrumentos, una virtud derivada del agente principal, de naturaleza intencional. Puesta esta base, Santo Tomás encuentra la solución de los graves problemas que convergen aquí en la augusta realidad del Verbo Encarnado. La Humanidad de Cristo unida a la Divinidad

---

Pantheologia I, 994; San Buenaventura, 4 d. 13 a. 1 q. 1; *Operd* 4, 203 II; Durando, 4 d. 2 q. 5, fol. 291 I; Biel, 4 d. 4 q. 2 a 1; Atenstaig, *Lexicon*, fol. 288r v., etc.

5 Véase: 4, d. 1, q. 1, a. 4; De ver. q. 27, a. 4; Quodl. 12, q. 10; 3 q. 62 a. 1. 3. 6.

es el instrumento unido y los sacramentos el instrumento separado que por Cristo reciben el influjo del agente principal que es el mismo Dios [6].

Asentada esta base de la eficiencia instrumental del sacramento, todavía Santo Tomás en algunos escritos, y muchos, la mayoría de los que le siguen, mantienen la otra proposición relativa a la dignidad de la gracia, obra exclusiva de la acción creativa de Dios.

La solución, la armonía, la encuentran en un efecto intermedio, que es el carácter u ornato del alma que respecto a la gracia *gratum faciens* es disposición que pide su infusión. Esta disposición es comparada a la que tiene el organismo humano para que se le infunda el alma, y por consiguiente la acción del sacramento a la de los padres en preparar ese organismo. La última determinación de esta disposición efecto del sacramento, envuelve problemas no siempre de fácil solución, cuales son, por ejemplo, los que se refieren a las gracias sacramentales [7].

Otra tendencia importante en sí, aunque su resonancia en la época que estudiamos fué pequeña, es la que, basándose en la *Summa* de Santo Tomás, modifica la proposición de que la gracia sólo puede ser producida por una acción creativa de Dios, estableciendo que en la producción de la gracia no hay propiamente una creación, y proporcionalmente con esta negación acentuaba el valor eficiente instrumental del sacramento, que puede llegar a la misma gracia sin el intermedio de disposiciones previas.

La suerte de estas dos tendencias dentro de la escuela tomista sigue bastante de cerca a la del libro de las sentencias y a la *Summa* como texto fundamental. Mientras los autores toman los libros de las sentencias como base de su exposición siguen las doctrinas del Angélico expuestas en su comentario correspondiente al Maestro. El cambio de orientación al que contribuyó tanto Cayetano dando valor definitivo a la *Summa* y dejando en segundo lugar el comentario al libro cuarto de las sentencias, trajo respecto a nuestro problema una acep-

---

6 Véase: De ver, q. 27, a. 4; 4 CG 41; Quodl. 12, q. 10; 3, q. 62, a 5.

7 Pedro de Palude, *Quartus sententiarum liber*, d. 1, q. 1. Juan Capreolo, *Libri IV deffensionum...*, 4 d. 1-3 q. 1 a. 1. Jerónimo Savonarola, *De Veritate Fidei*, l. 3 c. 14. Diego de Deza, *Novarum deffensionum*, 4 d. 1 q. 1. Pedro de Tarantasia, *In quatuor sententiarum...*, 4. d. 1 a 6. Rainerio de Pisa, *Pantheologia...*, Venetiis, 1585, II, 895s. Hervaeus Natalis, Dionisio Cartujano, Silvester Prierias, Silvester Ferrariensis, etc.

tación progresiva de la causalidad instrumental inmediata. Pero ésta como alguna otra tendencia que hemos recogido tenían poca resonancia todavía en el período pretridentino.

Como argumento para la posición tomista se presenta con mucho relieve la diferencia que siempre se ha de salvar entre los sacramentos de la antigua y nueva ley. Esta no se salva suficientemente, dicen los tomistas, si no ponemos una verdadera eficiencia instrumental en los sacramentos de la nueva ley. Se invocan además las expresiones usadas por los santos al tratar de los sacramentos, y la definición del Maestro, que dijo *causa existit.*

La tendencia que pone en primer término la dignidad de la gracia creada por Dios la hemos visto propuesta con toda claridad en San Buenaventura, quien expresamente advertía que no hay que dar tanto realce a la dignidad del sacramento que sufran mengua las de la gracia y del alma. San Buenaventura se muestra con todo poco decidido a seguir esta dirección, y aunque es fácil reconocer su preferencia se abstiene de dar su fallo definitivo [8].

Desde los mismos puntos de vista que el Seráfico emprende Scoto su camino en la investigación de la causalidad sacramental, negando toda virtud propia al sacramento, sea ésta dispositiva o perfectiva, principal o instrumental. Su actitud es mucho más resuelta que la del Seráfico y se muestra además con una armazón metafísica mejor formada, pues mientras San Buenaventura apenas pone en primer término más que la afirmación de los elementos indispensables por todos admitidos (recordemos que él defiende su tesis en forma asertiva no exclusiva), Scoto da a esas mismas afirmaciones una formulación metafísica de carácter trascendente, "omnis dispositio necessitans ad formam quae non est ratio receptivi potest dici quodammodo causa activa sive causa instrumentalis respectu formae". Principio que salva la noción de causa aun cuando no se dé acción propiamente dicha respecto del efecto, sino tan sólo una infalible vinculación de la forma a la disposición, en el caso de la gracia a la recepción del sacramento [9].

El fundamento ontológico de esa vinculación que Santo Tomás ponía en la actividad misma del instrumento, los que niegan esa actividad instrumental en el sacramento lo ponen en el pacto o disposición peculiar de Dios. Dios ha establecido

---

8 En tres lugares de sus escritos se pone el Santo a tratar expresamente del problema: 4 sent. d. 1, p. 1. a. unic. q. 4; 3 sent. d. 40, dub. 3; Breviloquium, p. 6, c. 1.

9 4. d. 1. q. 1-5.

que siempre que el hombre reciba dignamente los sacramentos reciba con ellos la gracia que le infundirá el mismo Dios. Este pacto de Dios es desde luego siempre un decreto o una determinación libre de Dios que establece la colación de la gracia al que reciba dignamente el sacramento. Con frecuencia se le llama promesa, como acto de pura y libérrima generosidad de parte de Dios en favor nuestro. ¿No hay más que esto? La palabra pacto que en el orden humano jurídico importa una mutua correlación moral, en el caso nuestro de suyo no significa más que lo dicho. En algunos su contenido reviste un tinte moral que le asemeja algo a los pactos humanos, pero ello viene acusado no por la palabra misma, sino por el contexto que explica el pensamiento del autor respecto al problema general de la causalidad sacramental [10].

Scoto somete este pacto de Dios a un profundo análisis con su célebre distinción de la potencia absoluta y potencia ordenada, y ve que todo el valor de esa vinculación fundada en el pacto de Dios afecta la potencia ordenada no la absoluta de Dios, ante la cual ningún ser contingente conserva su valor. Esta visión profunda del carácter de contingente proyectado sobre la potencia absoluta de Dios es uno de los puntos de vista capitales en el pensamiento de Scoto. Santo Tomás prefiere fijarse en el orden actual tal cual Dios lo ha establecido, dando su actividad a las causas segundas. Ambos puntos de vista son profundos y de grande alcance doctrinal; por otra parte, no son exclusivos ni se presentan como tales. Ni Scoto niega el valor a lo contingente, para eso recurre a la potencia ordenada, ni Santo Tomás olvida la contingencia de las causas segundas. Pero es claro que el relieve que adquieren estas ideas en la explicación sacramental de cada uno de estos dos grandes maestros es distinto. Scoto insiste en las distancias metafísicas que existen en las diversas realidades que concurren en el sacramento, y cree que tales distancias no se salvan con la solución dada por Santo Tomás. En cambio, el Angélico

---

10 Casi todos los extrinsecistas, al explicar la causalidad de los sacramentos, aducen la comparación de la causalidad del mérito respecto al premio. ¿Qué valor hay que dar a esta alusión al mérito? Notemos en primer lugar que de ordinario es una mera mención, sin explicación alguna, acompañada de otros ejemplos, casi siempre el del movimiento causa del término. Si además advertimos que la mayor parte de los extrinsecistas en materia sacramental aplican sus puntos de vista al problema del mérito concibiéndolo de un modo más o menos extrinsecista, podremos bien concluir que la mera mención de la causalidad del mérito no importa de suyo más que una vinculación sin eficiencia física. Si en algún caso hay que darle más valor, el contexto lo ha de indicar. Del mérito véase Riviere (DTC X, I, 701-706).

insiste más en la unión de los extremos realizada en el orden filosófico por el ente intencional, y en el teológico por la Humanidad de Cristo.

Hemos dicho que tanto Scoto como San Buenaventura no ponen en primer término más que la infalible sucesión de la infusión de la gracia a la recepción del sacramento en las debidas condiciones. El "signum efficax" no significa primariamente más que eso. Pero también hemos advertido que en segundo plano se percibe a veces la presencia de un elemento moral aunque difuso y poco definido como tal.

Por este elemento hemos hablado en el transcurso de nuestra exposición de vínculo moral, de valor moral, etc. Siempre hemos tomado estas palabras en un sentido amplio, queriendo referirnos a algo real y objetivo que no es de orden físico que vincula gracia al sacramento y que de algún modo entra en el orden de los valores morales.

Los linderos de esta posición con la de los nominalistas (llamo aquí nominalistas a los que sostienen el extrinsecismo absoluto, la causalidad *sine qua non*, aunque sin incluir necesariamente el ocasionalismo) no están bien definidos. Hay, sí, en Scoto y San Buenaventura una mayor estima del valor objetivo del mismo sacramento y como una inclinación inconsciente hacia una causalidad moral. Pero lo que presentan en primer término como constitutivo del concepto de causa en el sacramento es lo mismo, tanto en los unos como en los otros: La asistencia infalible de Dios al sacramento fundada en un pacto de Dios, para dar su gracia al que lo reciba en las debidas condiciones.

De hecho los nominales aceptan la definición de Scoto y le citan con frecuencia en sus explicaciones. Aun, entre los mismos autores que siguen a los dos grandes Doctores franciscanos, este elemento moral aparece en diverso grado, como puede verse en Brulefer, Temeswar y Tateret, y aun llega a desaparecer completamente de su vista como ocurre en De Niisse [11].

Conviene notar aquí además que al exponer la relación existente entre el sacramento y la Pasión de Cristo hacen indicaciones de algún interés para nuestro asunto. La fuente de todo el valor sacramental es la Pasión de Cristo. El mereció la gracia para el sacramento. Esta tesis, aceptada y repetida entre los franciscanos y en otras escuelas, establece posicio-

11 Brulefer, *In quatuor... sententiarum*, 4, d. 1, q. 1-3; Temeswar, *Aureum sacrae theologiae rosarium*, Venetiis, 1586, t. 4, fol. 7s. 249s.; Tatarer, 4 sent. d. 1. q. 5; De Niisse, *In quator sententiarum...*, tract. 4. pars 1, portio 1-3.

nes, y en casos como, por ejemplo, en San Buenaventura se hacen indicaciones que nos orientan hacia una valoración moral del sacramento semejante a la que después enseñó Melchor Cano. Pero nadie llegó a esa tesis. Más aún, estas mismas premisas no son tenidas en cuenta al estudiar el concepto de causa en el sacramento.

Todos estos autores rechazan uniformemente la inculpación lanzada contra ellos de que sostienen una causalidad *per accidens* que por lo tanto no es causalidad. La causalidad *per accidens,* responden casi unánimemente, no tiene esa vinculación infalible del efecto a la causa que nosotros ponemos entre la gracia y el sacramento, por consiguiente, no se nos puede acusar de que sostengamos una causalidad meramente *per accidens.*

Es para nosotros digno de notarse aquí que mientras rechazan con tanto celo e interés esta acusación, nunca levantan la voz contra la clasificación de patronos de una causalidad *sine qua non,* en la que se les incluye a todos los que no sostienen la eficiencia física. Aun los que no mencionan esta expresión en su exposición, parece que nada tienen que objetar contra esa manera de estimar su pensamiento.

Consignemos por fin una nota muy importante para entender el sentido de las expresiones de los teólogos de este tiempo. El problema de la causalidad sacramental se planteó en el orden de la eficiencia física. Tanto los que la afirmaban como las que los negaban se habían preguntado sencillamente si los sacramentos tenían una eficiencia física respecto a la gracia. Esta la afirmaban unos y otros la negaban. Los que la negaban se contentaban con explicar el nexo necesario para el concepto de causa en el sacramento, sin la tal eficiencia física. Dios había vinculado la gracia al sacramento y no había necesidad de recurrir a otros elementos. Otros valores que hoy estimamos como pertenecientes a un orden moral, si bien a veces llegaban a vislumbrarlos ligeramente, no se presentaban a sus ojos como constitutivos del concepto de causa en el sacramento. Es casi general entre los teólogos el dilema de la afirmación o negación de la eficiencia física. Los que la afirman salvan el concepto de causa viendo en el sacramento ese influjo físico; los que la niegan mantienen el concepto por la vinculación debida no a la eficiencia del mismo sacramento, sino a la de Dios que asiste al sacramento. Es también un hecho bastante general que todos los que niegan dicha eficiencia física son considerados por los que la afirman como patronos de una causalidad *sine qua non.*

Concretemos y terminemos.

El Concilio de Trento, al tratar de los Sacramentos, no quiso tocar cuestiones de escuela, sino mantenerse en la afirmación católica, comúnmente afirmada por los teólogos y negada por los protestantes, como podrá ver el lector en las páginas que siguen. Ante este hecho tan importante para la interpretación de la definición tridentina nos hemos preguntado inmediatamente: ¿cuáles eran entonces las opiniones disputadas entre los teólogos católicos sobre la causalidad de los sacramentos, y qué era lo católico, lo indiscutible, admitido y sostenido por todos?

En breve podemos decir que lo indiscutible en este punto era la vinculación de la gracia al sacramento *ex opere operato*, supuestas siempre las debidas condiciones, o la debida disposición en el que lo recibe.

El campo de las opiniones aparece dividido en dos bandos marcadamente opuestos por la cuestión entonces central de la eficiencia física del sacramento.

Los que afirman esta eficiencia en su inmensa mayoría sostienen la causalidad dispositiva. Hay algunos pocos que sostienen una eficiencia que llega directamente al mismo sacramento, sea de orden físico, CAYETANO; sea de orden moral (en sentido lato), VITORIA. Pero estas teorías eran demasiado recientes para que tuviesen grande resonancia en la teología católica.

Los que la niegan recurren a la asistencia externa eficiente de Dios fundada en el pacto. A los ojos de los que la afirman todos los que la niegan vienen a decir lo mismo.

De hecho son idénticos los elementos que ofrecen como constitutivos del concepto de causa del sacramento. Tomando la tesis en esta forma representa, sin duda, el sector más extenso de la teología católica del período pretridentino.

Examinando un poco más de cerca y penetrando en las explicaciones que dan SCOTO y BUENAVENTURA y algunos de los que siguen, vemos que surgen en el fondo del pensamiento elementos que entran ya en el orden moral, pero que no llegan a valorizarse como constitutivos del concepto de causa.

Pero otros, y eran muchos, sostenían una causalidad *sine qua non*, sin ninguna resonancia de ulteriores elementos.

Digamos, para responder a la pregunta que nos habíamos hecho, que al tiempo del Concilio de Trento eran opiniones discutidas y sostenidas en las escuelas: la causalidad dispositiva, la de SCOTO, la de SAN BUENAVENTURA, la *sine qua non*. Se puede decir que estas opiniones llenaban las aulas teológicas de entonces. Además comenzaban a ser tenidas en consideración la causalidad eficiente, que llega hasta la misma gracia, de CAYETANO, y la moral, de VITORIA.

LA NEGACION PROTESTANTE

Hemos dicho arriba que la negación protestante fué uno de los factores históricos que contribuyeron a la génesis de la definición del Concilio de Trento. Su contribución fué la de la negación hiriente y provocativa que en su mismo ataque orienta y da sentido a la reacción. Lo que los católicos y después los Padres del Concilio sostenían y afirmaban era justamente aquello sagrado e intangible que los protestantes con su herejía les querían arrebatar y destruir.

Esta negación la recogeremos en sus representantes más destacados del período pretridentino. Lutero, que, como padre de las nuevas doctrinas, constituye el blanco de las admiraciones de los suyos y de los ataques de los católicos; Melanchton, que puede ponerse junto con Lutero, por ser ante todo el cerebro que dió forma científica a las ideas lanzadas por aquél en formas muchas veces anárquicas en sus violentas polémicas; Zwingli, representante de aquellos fervientes partidarios de la reforma, independientes de Lutero; Calvino, el maestro de Ginebra [12].

Otros personajes aparecen también en el teatro heterodoxo del período pretridentino. Butzer, Oecolampadio, Karlstadt..., pero su significación no es tan destacada y doctrinalmente no importan novedad ninguna de interés. Añadimos por la importancia del documento las partes de la *Confessio Augustana* que afectan a nuestro tema. Fué sin duda uno de los escritos de mayor aceptación en el campo protestante y de mayor resonancia en el Concilio de Trento [13].

Tanto en la doctrina católica como en la protestante la teología sacramental es una superstructura de la teología de la justificación, y por lo mismo cualquiera idea que afecte a la sustancia misma de la justificación tiene necesariamente su repercusión en el orden sacramental.

---

12 Son los nombres que resuenan en las aulas del Concilio. En la sesión VII aparecen expresamente los tres primeros: articuli haeretici colligantur et nominentur personae haereticae ut Martinus Lutherus, Melanchton et secuaces (CT, V, 932, 35-36).

Damnentur isti articuli sub mentione auctorum ut dicatur articuli erronei haeretici, temerarii excerpti ex libris Martini Lutheri, Zwingii, Philippi Melanchtonis, qui catholici non sunt... (CT, V, 930, 43-46).

Aunque no aparece mencionado el nombre de Calvino en esta sesión sabemos que sus escritos eran entonces bien conocidos a los conciliares por lo mucho que lo citan al tratar los teólogos menores del sacramento de la Eucaristía, mientras que los Padres preparaban el decreto de los sacramentos en general. Véase: CT, V, 939, 37; 940, 12; 941, 6; 943, 18; 945, 29; 947, 8..., etc.)

13 Véase: CT, V, 962, 25-34.

En la teología protestante, la teoría de la justificación por la fe sola era algo sustancial y como el núcleo vivo de su pensar teológico. Puede decirse que todo el movimiento novador en su aspecto religioso dogmático se desarrolló a impulsos de esta idea, mantenida siempre viva como llama sagrada por los maestros de la reforma. Su resonancia en el orden sacramental fué inmediata. Ya desde los comienzos de sus novedades doctrinales tuvo LUTERO que enfrentarse con la doctrina sacramental tradicional que se le presentaba como una abierta negación de sus dogmas de la justificación: su actitud fundamental, sobre todo en el orden doctrinal, se decidió inmediatamente: todo lo que contradijese a sus doctrinas de la justificación tenía que caer por tierra, y por lo tanto había que lanzar una solemne negación que allanase toda la doctrina sacramental tradicional. Para LUTERO era una herejía decir que los sacramentos confieren la gracia *ex opere operato* [14].

No quiso, con todo, LUTERO desentenderse totalmente de los sacramentos. Hubo en él un esfuerzo de reintegramiento de la doctrina sacramental en su teología. Diríamos que quiso establecer un paralelismo entre la función de los sacramentos según la doctrina tradicional de la justificación y la de los suyos en su teoría.

Una vez que solamente la fe nos puede justificar, a los sacramentos no les queda otro valor justificativo que el dependiente u ordenado a esa fe. Por eso, para LUTERO los sacramentos se redujeron a meros signos manifestativos, a cuya presencia nosotros debemos ejercitar nuestra fe. Y por ser ésta una consecuencia inmediata necesaria de su teoría, coincidieron en ella todos los maestros de la reforma, y la *Confessio Augustana*, la más solemne de las elaboradas en todo este período, recoge también la misma consecuencia.

Alguna diferencia aparece en los maestros de la reforma protestante al querer determinar esa función sacramental ordenada a la fe. Según nos dice LUTERO, al menos la mayor parte de las veces, el sacramento es un signo que nos presenta en primer lugar las promesas divinas que nosotros hemos de aprehender con la fe [15]. ZWINGLI prefiere un significado de orden social, inspirado en el "sacramentum militare" de los soldados romanos [16]. CALVINO recoge ambos significados, pero dando la primacía al primero [17]. La *Confessio Augustana*, redactada en fórmulas hábiles que querían extenderse concilia-

14 LWW, 1, 544.
15 LWW, 6, 527, 529, 533.
16 Ratio fidei. ed. SCH. SCHULT, 4, 10; CRZW, 3, 758-759.
17 CROC, 1, 105-106.

doras a las diversas tendencias del movimiento novador, abarca en un abrazo común los dos principales significados propuestos por los maestros, aunque señalando las promesas como objeto primariamente significado [18].

Pero lo importante para nosotros es esa negación inevitable, necesaria en la teología protestante, de la virtud sacramental *ex opere operato*. Es cierto que en sus violentos ataques casi nunca, por no decir sencillamente nunca, reproducen con exactitud la enseñanza católica: la alteran, afirmando que, según los católicos, huelga toda fe en el sacramento, y fulminan sus más violentos anatemas contra semejante negación [19]. Pero eso no quita que ellos abominen de la verdadera posición católica, incompatible con sus dogmas fundamentales. Deformándola les era más fácil condenarla y denigrarla, sobre todo ante el pueblo indocto.

Los ataques lanzados directamente contra la teoría tomista o contra Scoto considerados en esta su particularidad, son puramente periféricos y no llegan a la médula de la cuestión. En el orden polémico eran pretendidos argumentos con que reforzaban su negación radical. Lutero menciona expresamente las dos tendencias católicas en la explicación de la virtud sacramental, la tomista y la extrinsecista, y ambas las rechaza con una común reprobación, porque ambas mantienen lo que él no puede en modo alguno admitir: que los Sacramentos, por el mero hecho de ser recibidos en las debidas condiciones, tienen vinculada una gracia no debida a los actos de fe ni de cualquiera otra virtud, puestos por el que los recibe o los administra; o sea, que confieren la gracia *ex opere operato* [20]. Proposición tantas veces calificada de herética por Lutero [21].

LA REACCION CATOLICA PRETRIDENTINA

La negación protestante de la causalidad de los sacramentos nunca sonó sola en los espacios espirituales, como si la verdad tradicional se hubiera desvanecido de la conciencia de la cristiandad. La reacción católica fué siempre inmediata y enérgica: más aún, en las primeras fases de la controversia se ve que es más vivo el dolor de la herida que la conciencia de haberla causado.

---

18 Art. 13.

19 LWW, 6, 532; CROM, 27, 571; Zwingli, Illustrissimis principibus... ed. Sch. Schult, 4, 36. *Confessio augustana*, a.12.

20 LWW, 6, 532.

21 Moehler, *Simbolik*, Regensburg, 1871, l. 1, c. 4, p. 29, 258s.

Al entrar JUAN JANSSEN en el capítulo que dedica al estudio de los teólogos católicos que lucharon contra las novedades doctrinales, nos presenta, en una página trazada con el lenguaje sencillo y sublime de los números y de los hechos históricos, un cuadro magnífico de esta afirmación católica. Si todavía hay quien alimenta el prejuicio de que la negación protestante cayó en un campo donde la fe tradicional había muerto o languidecido míseramente, sepa que solamente en Alemania se cuentan en este período más de doscientos valientes defensores de la fe tradicional [22].

Esta reacción, si bien fué más general y batalladora en Alemania, donde también el ataque era más cerrado y persistente, se extendió a toda la cristiandad a donde llegó la noticia de los nuevos errores. En Bélgica, España, Francia, Inglaterra, Italia... en todas partes surgen adalides del pensamiento católico en defensa de la verdadera fe.

Creemos que podemos dar alcance acuménico a las siguientes palabras que JANSSEN aplica en primer término a los teólogos alemanes:

"Puede afirmarse que los adversarios de LUTERO formados en las antiguas escuelas teológicas no quedaron desconcertados e inermes ante la avalancha de tantas afirmaciones completamente contrarias a sus antiguas doctrinas, y que los argumentos de que se sirvió más tarde el Concilio de Trento para rechazar la herejía habían sido en su mayor parte expuestos con ciencia y precisión por los campeones de la Iglesia Católica desde los primeros días de la reforma" [23].

No podemos nosotros detenernos a estudiar ahora esta afirmación católica en toda su amplitud. Para nuestro intento nos bastará recoger el sentido que reviste en sus comienzos, en las manifestaciones solemnes del Papa y de las corporaciones y en los teólogos más destacados.

Como hemos dicho arriba, las herejías sacramentales protestantes en el fondo no eran más que aplicaciones del error fundamental de la justificación por la fe sola. Los católicos lo vieron claramente y a rebatir ese error enderezaron sus réplicas más frecuentes y trabajadas.

Pero no pararon ahí. No bastaba con mantener los fundamentos cuya negación daba en tierra con todo el edificio de la teología sacramental. Sobre las bases debían levantarse las verdades que los católicos habían creído siempre acerca de los sacramentos. Por eso una buena parte, la más extensa y más

---

22 JANSSEN-PASTOR, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, t. 7, p. 536s.

23 JANSSEN-PASTOR, o. c., p. 538.

documentada después de la referente a la justificación misma, de la afirmación católica, se ocupa de la teología sacramental, defendiéndola con ciencia y fervor de todos los ataques que contra ella lanzaban del campo heterodoxo.

Esta vindicación de la doctrina sacramental católica la hemos querido recoger en los documentos arriba estudiados, que si bien no bastan para presentarnos aquella afirmación en toda su magnitud matemática, nos permiten al menos penetrar en su contenido y aun nos hacen vislumbrar la amplitud universal de su extensión.

Recojamos, concretándola a breves puntos, esa afirmación, tan universal y fervorosamente mantenida contra el error novador. Limitándonos siempre al tema que tratamos.

1) Los sacramentos son signos de la gracia, pero tienen además del significativo otro valor objetivo que vincula la gracia a la recepción del sacramento. No son, pues, meros signos de las promesas de Dios o profesiones públicas de nuestra fe de cristianos, o memoriales de las verdades reveladas o de nuestras obligaciones; además de todo eso el hecho mismo de la recepción del sacramento lleva consigo la infusión de la gracia santificante.

2) No es, según esto, la fe sola la que justifica... Hay un valor objetivo en el sacramento que no depende de la fe o de los actos internos del sujeto. Es cierto que en el adulto se requieren la fe y otros actos, por lo menos la penitencia en todos, como disposición necesaria para recibir la gracia. Pero esta fe, por lo mismo que es disposición, no realiza la justificación; sobre ella debe venir después el sacramento con su propio valor justificante. Se discuten con frecuencia las palabras de San Agustín, que dice que el sacramento justifica "non quia dicitur sed quia creditur" [24], en las que Lutero creía encontrar una confirmación palmaria de su teoría. Esta fe de que habla San Agustín, desde luego no es la fe subjetiva que pretende Lutero; en esto están todos de acuerdo. De ordinario se interpreta ésta como la fe de la Iglesia [25].

3) La fe luterana, o sea la certeza o convicción firme que debe tener todo cristiano de su propia justificación, no sólo no es la que justifica, sino que ni es necesaria ni en la mayoría de los casos posible.

4) El problema del valor de los sacramentos de la antigua

---

24 *In Jo.*, 80, 3: ML 35, 1840.

25 Véase, por ej.: Cayetano, *Opuscula omnia*, Lugduni, 1587. Tract. XVIII, Q. IV, p. 109 II; Latomo, *Contra articulos quosdam Martini Lutheri... Opera*. Lovanii, 1550. Fol. 28 r.; Fisher, *Assertionis Lutheranae confutatio*, Parisiis, 1545, a.1, fol. 52-52.

ley traído por el mismo LUTERO a la polémica, como si la diferencia entre los sacramentos de ambos testamentos fuese el único argumento para probar el valor santificante *ex opere operato* predicado por los católicos, tiene un aspecto común y universal, que es la afirmación de la tal diferencia en términos generales. Los sacramentos de la antigua ley son sombras y figuras de los de la ley de gracia. Pero sobre esta afirmación general se presentan otras más particulares que tienden a precisar esa diferencia, en las que cada escuela sigue sus preferencias particulares. Las teorías que entonces se proponían entre los escolásticos aparecen en la polémica antiprotestante con sencillez y naturalidad sin reparo ninguno. De ordinario se hace constar expresamente que se entra en el campo de las opiniones probables, y que por lo tanto conceden a la opinión rechazada por todos los respetos debidos a los argumentos que le asisten y a las autoridades que la favorecen. Nunca se propone una opinión particular como la doctrina católica, ni se ataca ninguna como herética. La separación del campo dogmático del opinable es fielmente observada [26].

El punto principal que afecta directamente a la causalidad de los sacramentos brota en la polémica, a propósito de la célebre frase de LUTERO que está resonando con escándalo en los oídos de los polemistas: "Usitata sed haeretica sententia est sacramenta novae legis dare gratiam iis qui non ponunt obicem". El clamor que se levanta contra tan audaz condena de una doctrina tan vital en la Iglesia es unánime. LEÓN X, las universidades, los autores, levantan su voz contra esta herejía que quiere derribar toda la doctrina sacramental. Esta sí es una herejía. Contra ella se afirma en términos generales que los sacramentos confieren la gracia. O sea, que la infusión de la gracia está vinculada a la recepción del sacramento en debidas condiciones. Al establecer esta afirmación a veces los polemistas se contentan con fundamentarla en una amplia documentación y una brillante refutación de los argumentos objetados por LUTERO y sus secuaces; pero otras veces se expone la doctrina coloreada de tal o cual determinada concepción de escuela. Pero, como acabamos de notar a propósito de los sacramentos de la antigua ley, estas opiniones nunca se proponen como la doctrina católica formalmente opuesta a la herejía. Nunca tampoco se ataca en estas polémicas a ninguna

---

26 Véase: GROPPER, *Enchiridion christianae institutionis a Concilio Provinciali Coloniensi editum*, Venetiis, 1543, fol. 84 v; USINGEN, *De Sacramentis*, 8 v. (Apud HARING, p. 190); CONTARINI, *De Sacramentis*, l. I, *Opera*, Parisiis, 1571, p. 334; NAUSEA, *Catholicus Catechismus*, Coloniae, 1543, fol. 20 r.

de estas opiniones. Hay un límite siempre reconocido que separa el campo de los dogmas y el de las opiniones. Con frecuencia se hace notar expresamente la naturaleza de la afirmación y ortodoxia y probabilidad de la opinión desechada.

6) Las diversas opiniones que entonces ocupaban las mentes de los teólogos aparecen con espontaneidad sin reparo ninguno. La tomista de la causalidad dispositiva, la extrinsecista, aun la que sostiene una causalidad pura y simplemente *sine qua non*, la de Cayetano... Todas se presentan en el campo de batalla contra la herejía seguras de su cabal ortodoxia [27].

7) ¿Qué es entonces aquello común, aquella verdad que todos reconocen y defienden porque todos la creen atacada por los novadores, y sobre la que después se permiten construir sus opiniones particulares? A veces los católicos se esmeran en hacer constar la aceptabilidad de algunas proposiciones caras a los novadores; que hace falta la fe en el sacramento, también nosotros la exigimos si se trata de un adulto; que los sacramentos son signos..., de acuerdo; que hay una promesa divina, tampoco hay dificultad en acoplarla con el pacto que establecen muchos católicos y de algún modo con la disposición divina relativa a los sacramentos que todos deben admitir. ¿Qué queda entonces como formalmente distinto, qué es lo que constituye el verdadero punto de contradicción, núcleo de las controversias? La vinculación de la gracia al sacramento recibido en las debidas condiciones, debida no a la fe ni a los demás actos internos del que los recibe, sino al hecho mismo de recibirlo. Era lo que después definió el Concilio Tridentino con frase técnica, "conferre gratiam ex opere operato" [28].

---

27 Eck, *Homiliarum...*, t. IV, Parisiis, 1549, fol. 18 r; Enrique VIII, *Assertio septem sacramentorum...*, Parisiis, 1562, fol. 46 r.; Ruiz de Virues, *Philippicae disputationes...*, Antuerpiae, 1560, p. 88s.

28 Laemmer, en su documentada obra *Die vortridentinisch-katolische theologie des Reformations-Zeitalters*, Berlín, 1858, en que estudia con criterio sereno y objetivo el rico caudal de elementos que ha recogido en los escritores de la época, establece como conclusiones relativas a la causalidad de los sacramentos las siguientes, que nosotros abreviamos un poco en la forma:

1) Los sacramentos de la nueva ley no sólo significan la gracia, sino que además de hecho justifican... Los de la antigua sólo eran figuras y sombras de los de la nueva.

2) La Iglesia condena por ello el error que Lutero expresó al decir: Haeretica sententia est sed usitata sacramenta novae legis justificantem gratiam illis dare qui non ponunt obicem.

3) Se requiere alguna disposición para no poner este obstáculo a la gracia; en general, se requieren la fe y la voluntad apartada de todo pecado mortal.

4) La fe es necesaria para percibir los frutos del sacramento, pero aun la misma insuficiencia y debilidad de la fe que no nos puede dar

Parte segunda

EL CONCILIO DE TRENTO

El Concilio de Trento se ocupó expresamente de la causalidad de los sacramentos en la sesión séptima, y por lo tanto ella constituye, naturalmente, el centro de nuestra investigación.

A modo de introducción a ella adelantamos un breve examen de la doctrina sacramental de las sesiones quinta y sexta, que además de ponernos en contacto con el Concilio en una época ya próxima a la definición del 3 de marzo de 1547, constituyen una de las fuentes más frecuentemente invocadas, tanto por los teólogos como por los Padres, durante los trabajos de la sesión séptima.

En la sesión quinta se pregunta por el remedio del pecado original y se presenta el bautismo. En la sexta se ofrecen varios puntos de enlace con la doctrina sacramental, pero nos interesa especialmente aquel en el que el Concilio considera el sacramento como causa instrumental de la justificación.

En las sesiones siguientes la doctrina sacramental fué el tema constante de los trabajos dogmáticos del Concilio. En ellas se aplicaron a los diversos sacramentos los principios genéricos definidos en la séptima.

LA SESION QUINTA

El problema del pecado original, tema de los trabajos de la sesión quinta, fué presentado por los Cardenales Legados a la Congregación de los teólogos menores, el día 24 de mayo de 1546, condensado en tres puntos relativos al hecho, su naturaleza y su remedio [28 bis].

---

la tranquilidad de conciencia de nuestra justificación queda resarcida por el sacramento.

5) No se debe acentuar tanto la función de la fe que no quede su lugar propio para la causalidad del sacramento. Sobre la fe se requiere el sacramento. Los dos elementos concurren a la justificación, pero el acento se ha de poner en que el sacramento confiere la gracia ex opere operato. La fe de LUTERO, o sea la firme convicción de que uno está justificado no es requerida ni para el sacramento. (C. IV, a. 3; p. 214-216.)

Como se ve, son las mismas sustancialmente que las que nosotros hemos puesto, aunque nosotros hemos formulado las ideas con miras más directas al punto que nos ocupa en esta disertación.

[28 bis] CT, V, 162, 23-164, 4.

Entraba, pues, el bautismo en la consideración de los Padres conciliares, lo mismo que de los teólogos, como objeto directo de su estudio en su aspecto de remedio eficaz contra los males del pecado original.

La doctrina sacramental expuesta en torno al bautismo en esta sesión se puede reducir a los puntos siguientes:

1) Una afirmación robusta y unánime, que llega a la definición de la eficacia del bautismo como remedio del pecado original.

2) Esta eficacia del sacramento es distinta de la que le compete a la fe. Es peculiar del mismo sacramento[29].

3) Se afirma en términos muy generales que en el bautismo se nos confiere la gracia de Jesucristo que es el verdadero remedio contra el mal original.

4) Se nota cierta positiva preocupación de evitar cuestiones ulteriores relativas a la naturaleza de la eficiencia sacramental. Los términos adoptados para decir que el bautismo nos da la gracia son sumamente vagos en este respecto (en el bautismo se nos confiere la gracia), y aun el verbo continet, tan familiar en las escuelas que había sido propuesto, desaparece del decreto definitivo[30].

5) Nada por consiguiente se afirma en orden a determinar el modo de esa eficacia del sacramento.

LA SESION SEXTA

Puede decirse que el núcleo dogmático del Concilio de Trento lo constituye la sesión sexta, con su magno decreto sobre la justificación. Las sesiones anteriores pueden muy bien tomarse como preámbulos de ésta, y las siguientes como aplicaciones o derivaciones del problema fundamental.

Una de estas cuestiones de derivación inmediata es la de la eficacia sacramental en orden a nuestra justificación. Por su conexión íntima con el problema fundamental se lo toca varias veces ya en esta sesión, sin afrontarla nunca a fondo, aunque indicando los diversos puntos de enlace que en el estudio de la justificación se ofrecen con la doctrina sacramental.

---

[29] Véanse las representaciones de ROVERELIA, CT, V, 205, 6-10; CORCYRENSIS, 199, 30; AQUENSIS et PIENTINUS, 200, 42-43. La representación de los teólogos menores: 217, 23-24. Y la fórmula propuesta por TREVIRENSIS, 203, 6-7. Y las recogidas por MASSARELLI en la *summa*: 217, 25. 217, 26-27. 217, 10.

[30] Véase: CT, V, 200, 15-17. 217, 15-16. 201, 17-18. 239, 38-41.

El día 22 de junio de 1546 eran propuestos al estudio de los teólogos menores los siguientes puntos en que se había condensado el amplio problema de la justificación:

Quid sit justificatio quoad modum et quoad rem; et quid intelligitur per justificari hominem.
Quae sint causae justificationis; hoc est, quid efficiat Deus et quid requiratur ex parte hominis.
Quomodo intelligendum sit justificari hominem per fidem.
An et quomodo faciant opera ad justificationem ante et post.
Idem de sacramentis.
Declaretur quid praecedat quid comitetur et quid sequatur ipsam justificationem.
Quibus auctoritatibus Scripturae aut sacrorum conciliorum aut sanctorum Patrum sive Traditionum Apostolicarum ea quae statuenda sunt fulciantur. CT, V, 261, 26-35.

Ya en estas preguntas se nos ofrecen varios empalmes con la doctrina sacramental. Las causas de la justificación, el valor de los sacramentos, los requisitos para la justificación son otros tantos puntos que abren al estudio un cauce hacia la doctrina de los sacramentos. Algún elemento útil nos ofrece también el estudio de la frase justificari per fidem.

Pero puede decirse que toda la doctrina sacramental de esta sesión está orientada por aquella pregunta relativa a las causas de la justificación: quid efficiat Deus et quid requiratur ex parte hominis.

La corriente de las preocupaciones conciliares iba encauzada hacia una declaración de la naturaleza de la justificación, de la parte que en ella tienen Dios y la libre cooperación del hombre con el ejercicio de las buenas obras. Por lo tanto, los sacramentos son considerados aquí como simples medios, instrumentos, de que usa Dios para nuestra justificación, y por parte del hombre como obras buenas que revisten valor especial y son enteramente necesarias, refiriéndose al bautismo y a la penitencia, como puertas de entrada en la vida de los hijos de Dios.

Un estudio más completo de la doctrina sacramental se reservaba a las sesiones siguientes [31].

Los problemas metafísicos que los teólogos escolásticos ha-

---

31 Así lo advertía expresamente CENOMANO: "Quae sacramenta faciant ad justificationem? August. in Ps. 73 (*Enarr. in Ps.* 73: ML 36, 930). Sacramenta veteris legis tantum promittebant quae nunc in nova gratiam praestant. Idem de catechizandis rudibus (ML 40, 344) dicit, signacula rerum divinarum esse visibilia sed res ipsas invisibilis (sic); sunt ergo sacramenta signa certa et efficacia gratiae. L, 2. prima c. Detrahe. (*Decretum Gratiani* pars 2, quaestio 1, causa 1, can. 54. FRIEDBERG, II, 379.) Alias tamen rursus poterit tractari". Véase OLAZARÁN, J. Un voto desconocido de Cenomano (Estudios Eclesiásticos, 16, 1942, 463).

bían planteado en las entrañas de la acción sacramental escapaban por completo al interés y a la atención del concilio; ni los teólogos ni los Padres pararon mientes en ello. Más aún, quedaban positivamente excluídos [32]. Las fórmulas adoptadas eran las universal y comúnmente admitidas por los teólogos católicos de todas las escuelas, y su contenido no era más que el puro dogma defendido por todos los católicos.

Nada enseña, pues, el concilio respecto a nuestro problema que pueda aducirse en favor o en contra de ninguna de las opiniones entonces reconocidas. Asoman, sí, a través de algunas fórmulas concepciones particulares. Pero todo ello no pasa de ser preferencias o modos particulares de ver que no interesaron la atención del concilio [33].

EL DECRETO DEFINITIVO

Con las solemnidades acostumbradas en tan trascendentales actos se tuvo el día 3 de marzo de 1547 la sesión séptima del Concilio de Trento, en la que se aprobó y publicó con valor definitivo el decreto acerca de los sacramentos en general, el Bautismo y la Confirmación.

Examinemos el texto en los puntos que nos interesan.

El proemio.

"Ad consummationem salutaris de justificatione doctrinae quae in praecedenti proxima sessione uno omnium Patrum consensu promulgata fuit, consentaneum vissum est de sanctissimis Ecclesiae sacramentis per quae omnis vera justitia vel incipit vel coepta augetur vel amissa reparatur. Propterea sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus in Spiritu Sancto legitime

---

32 Pueden verse a este propósito las advertencias que se hicieron a las fórmulas propuestas, porque parecían significar que el mismo sacramento perdonaba los pecados, cosa entonces discutida entre los teólogos. 476, 47-fin. 466, 9-13. 495, 20-23. 659, 21-22. 796, 23, 24.

33 Visdomini, "Causa instrumentalis quae ad efficientem spectat sunt sacramenta". Véase Olazarán, J., *Una intervención tridentina atribuída al menor conventual F. Visdomini* (Estud. Eccles. 18, 1944, 316).

Frexius, "Causa instrumentalis et haec est sacramenta ipsa per quae tanquam per instrumenta merito Christi Deus infundit nobis gratiam et virtus Passionis applicatur" CT, V, 277, 53-55.

Salmerón, "Sacramenta justificant tanquam per instrumenta ex pacto Dei et sacerdotes illorum ministri ministerialiter", 271, 51-52.

Vicente de Leone, "De sacramentis autem dicendum est quod faciunt ad justificationem instrumentaliter. Sunt enim instrumenta sive signa quibus mediantibus Deus confert gratiam non alia virtute nisi virtute et ordinatione divina". Véase Olazarán, J., *Nuevo voto tridentino del carmelita Vicente de Leone* (Revista Esp. de Teol. 2, 1942, 679).

congregata Praesidentibus in ea eisdem Apostolicae Sedis Legatis, ad errores eliminandos et extirpandas haereses quae circa ipsa sanctissima sacramenta hac nostra tempestate tum de damnatis olim a Patribus nostris haeresibus suscitatae, tum etiam de novo adinventae sunt, quae catholicae Ecclesiae puritati et animarum saluti magnopere officiunt: sanctarum scripturarum doctrinae apostolicis traditionibus atque aliorum conciliorum et patrum consensui inhaerendo, hos praesentes canones statuendos et decernendos censuit, reliquos qui supersunt ad coepti operis perfectionem deinceps (Divino Spiritu adiuvante) editura" [34].

Guillermo du Prat, Obispo de Clermont, había pedido la composición de un proemio antes de la formulación de los cánones [35]. A este proemio se refiere también Seripando al indicar que sería conveniente hacer en él constancia de la definición del sacramento, para evitar equívocos a que pudiera dar lugar la diversidad de acepciones que tiene esta palabra [36].

Massarelli nos da cuenta de algún retoque de poca monta que se le hizo en la congregación de Prelados teólogos del día 2 de marzo [37].

Su interés, más que doctrinal, propiamente hablando, es hermenéutico. Nos anuncia que los siguientes cánones han sido decretados "ad errores eliminandos et extirpandas haereses". No pretende, como en la sesión sexta, "exponere omnibus Christi fidelibus veram sanamque doctrinam ipsius justificationis" [38]. Trata, pues, de condenar errores, y más en particular, los errores que los novadores protestantes propalaban entonces: "haereses quae circa ipsa sacramenta hac nostra tempestate tum de damnatis olim a Patribus nostris haeresibus suscitatae, tum etiam de novo adinventae sunt".

Canon 2. Si quis dixerit ea ipsa novae legis sacramenta a sacramentis antiquae legis non differre nisi quia caeremoniae sunt aliae et alii ritus externi: A. S. [39].

Ha nacido históricamente del artículo 6 [40]. Pero encierra un

---

34 CT, V, 994, 26-995, 5.
35 987, 47-48.
36 962, 1-6.
37 992, 4.
38 791, 47.
39 995, 10-11; Denz, 845.
40 El catálogo de artículos propuesto al estudio de los teólogos es el siguiente:
1) Sacramenta Ecclesiae non esse septem sed vel plura vel pauciora quae vere sacramenta dici possint.
2) Sacramenta non esse necessaria ac sine eis ac eorum voto homines a Deo gratiam adipisci.
3) Nullum sacramentum esse alio dignius.
4) Sacramenta novae legis non conferre gratiam etiam non ponentibus obicem.

contenido notablemente diverso de él. Cuando los teólogos lo clasificaron entre los que el Concilio debía dejar a un lado, algunos Padres propusieron un cambio de orientación en el tema que se trataba, fijando la atención en la existencia de una diferencia entre los sacramentos de la antigua y nueva ley. Las representaciones de Cornelio Musso, proponiendo que se condenara que "non differunt a sacramentis novae legis"; Turritanos, "nullam esse differentiam", y de Baltasar de Lympo, Portuensis, "non differre nisi signis exterioribus", tuvieron aceptación en el canon definido. Seripanto, al enfrentar la atención de los Padres con el error protestante relativo al tema, expresó sin duda el sentido verdadero del canon [41].

El canon prescinde completamente de los sacramentos posibles prelegales. Se afirma tan sólo que entre los sacramentos de la antigua ley y los nuestros existe una diferencia que no

---

5) Sacramenta numquam gratiam aut remissionem peccatorum dedisse sed solam fidem sacramenti.

6) Statim post lapsum Adae fuisse sacramenta a Deo instituta quibus gratia daretur.

7) Sacramenta dare tantummodo gratiam credentibus sibi remitti peccata.

8) Non dari gratiam in sacramentis semper et omnibus quantum est ex parte Dei sed quando et ubi vissum est Deo.

9) In nullo sacramentorum imprimi characterem sed rem ficticiam esse.

10) Malum ministrum non conferre sacramentum.

11) Omnes christianos cuiusvis sexus habere parem potestatem in verbo et sacramento ministrando.

12) Quemvis pastorem habere potestatem formas sacramentorum prolongandi et abbreviandi pro arbitrio suo et mutandi.

13) Intentionem ministrorum non requiri nihilque agere in sacramentis.

14) Sacramenta ob solam fidem nutriendam esse instituta. CT, V. 835-836.

41 Bituntinus, "Omittatur, sed damnetur sacramenta novae legis non differre a sacramentis veteris legis". 928, 7.

Mylensis. Se adhiere a lo expuesto por el anterior. 932, 38.

Portuensis, "Omittatur sed damnetur aliud, videlicet, sacramenta novae legis et antiquae legis non differre nisi signis exterioribus..." 908, 31-34.

Seripandus, "Ego hunc articulum ea ratione damnandum puto quia ab haereticis profertur ut paria faciant nostra sacramenta sacramentis veteribus atque inde inferant quod sicut illa signa erant tantum fidei quae sola vivificabat ita et haec signa tantum sint nulloque pacto justificent. Ex quo ruit doctrina sanctorum dicentium quod nostra sacramenta efficiunt quod significant. Damno igitur hunc articulum hac ratione sacramenta legis non erant paris virtutis atque efficaciae cum nostris; ergo multo fortius ea quae fuerunt statim post lapsum Adae non sunt censenda paria nostris". 963, 36-44.

Turritanus, "Inter novae et veteris legis sacramenta nullam esse differentiam". 896, 34.

es solamente ritual. Nada se dice de la naturaleza de esa diferencia, aun cuando sonó en estas reuniones el decreto "Pro Armenis" del Concilio Florentino [42].

CANON 4. Si quis dixerit sacramenta novae legis non esse ad salutem necessaria sed superflua, et sine eis aut eorum voto per solam fidem homines a Deo gratiam justificationis adipisci, licet omnia singulis necessaria non sint: A. S. [43].

Es el correspondiente al artículo 2. Habían querido condenarlo 18 teólogos, sencillamente tal como estaba sin ninguna aclaración. Otros, aunque no se oponían a la condena, querían que se distinguiesen mejor algunos aspectos. Seis de ellos propusieron entonces que se añadiesen, para mayor precisión de conceptos: "in Ecclesia", y que no son necesarios a todos [44]. En el canon correspondiente del primer decreto se aceptó tan sólo la inserción de la partícula "in Ecclesia". Nuevas representaciones de algunos Padres que, por una parte, no veían con agrado dicha partícula, y por otra parte, echaban de menos que se indicase que no eran necesarios para todos y cada uno [45], hicieron que apareciese la cláusula final del canon. La cláusula "ad salutem" la había sugerido el ALIFANUS, y "sed superflua" PELARGO. Otras variaciones no tienen importancia.

---

42 Véanse: S. DE DIRUTA. 845, 19. S. DE CASTELLO. 847, 12-14. A. SALMERON. 849, 46-47. H. OLEASTRO. 851, 31.

VERONENSIS, "Cum illum damnet Concilium Florentinum quia gratia quae dabatur si qua dabatur in sacramentis antiquae legis non dabatur in virtute sacramentorum sed fide in venturum Christum...". 925, 6-9.

CORSULANUS. Probat sententiam VERONENSIS. 935, 27.

43 CT, V, 995, 14-16; DENZ. 847.

44 HIER. LOMBARDELLUS. 860, 32-33. MELCH. A. BOSMEDIANO. 855, 3-5. Jo. CONSILII 853, 20-21. LUD. CARVAJAL. 858, 9-10. Jo. B. MONCALVIUS. 856, 31-32 ANT. SOLÍS. 857, 25-29.

45 ASCULANUS, "Damnetur nulla sacramenta esse alicui necessaria". 903, 25. Véase además 905, 10-21.

ALIFANUS, "Declaretur qua necessitate... vel ad salutem vel ad gratiam adipiscendam". 933, 9.

AUGENSIS, "De potentia Dei ordinata ad salutem licet non omnia sacramenta". 929, 44-45.

NIC. AUDETUS. Distingue la potencia absoluta y ordenada. Según esta segunda, son necesarios no para todos y cada uno, pero sí todos para la comunidad, y en este sentido para todos. 968, 36-969, 2.

DE NOBILIBUS, "Placet additio (TT) et addatur quod non sunt simpliciter necessaria sacramenta, et exprimatur quod gratiam adipisci possumus sine sacramentis". 903, 42-43.

BOSANENSIS, "Placet notatio quod addatur "in Ecclesia": sed potest addi non esse necessaria ad salutem hominum". 922, 23-25.

FRANC. ROMEUS, "Omnia sacramenta etiam in particulari singulis necessaria sunt passive: active non omnia; excipiuntur matrimonium et ordo quae in Ecclesia active necessaria sunt". 960, 1-3. Tal es la expli-

Al establecer los protestantes la justificación con la fe sola destruían en su fundamento el valor de los sacramentos, y al llegar a la tesis de los católicos no hacían más que aplicar su negación fundamental para rechazarla. El error fundamental quedó condenado en la sesión sexta [46]. Aquí el Concilio se ocupa del mismo error, pero en cuanto afecta una nueva verdad de la doctrina católica: la necesidad de los sacramentos para nuestra justificación.

Viene, pues, el canon a decirnos que es anatema el que diga que los sacramentos son superfluos, que sola la fe basta para la justificación, y que, por el contrario, hay que decir que son necesarios los sacramentos aunque no todos lo sean a todos y cada uno de los fieles; "pro singulis", expresión más exacta que "pro omnibus".

Canon 5. Si quis dixerit haec sacramenta propter solam fidem nutriendam instituta fuisse: A. S. [47].

Es la condena formal del artículo 14. Siendo una expresión tan pura del error sin inmixtión de otras cuestiones teológicas, tanto los teólogos como los Padres dieron con fácil unanimidad su fallo condenatorio sin aditamento ninguno.

Canon 6. Si quis dixerit sacramenta novae legis non continere gratiam quam significant aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre, quasi signa tantum externa sint acceptae per fidem gratiae vel justitiae et notae quaedam christianae professionis quibus apud homines discernuntur fideles ab infidelibus: A. S. [48].

El canon consta de dos partes que tienen su origen distinto. La primera recoge la condenación unánime que mereció el artículo 4, tanto de parte de los teólogos como de los Padres. La segunda parte recoge la propuesta que Carranza hiciera de añadir un artículo que condenase que los sacramentos fuesen meros signos [49]. Esta propuesta de Carranza tuvo también asentimiento casi unánime en la sesión de los Padres. De los que se ocuparon de él expresamente sólo tenemos tres Padres

---

cación que añade después de decir que el artículo debe ser condenado simpliciter.

Minoriensis, "Damnetur quia sacramenta sunt simpliciter necessaria ad finem ad quem ordinata sunt licet non omnia singulis". 933, 21-22.

Ambrosius Pelargus, "(Damnetur) sed addatur: non esse necessaria sed superflua". 936, 3.

46 Cap. 5s.; Denz. 797 s.; en particular can. 9; Denz. 819.

47 CT, V, 995, 17; Denz. 848.

48 995, 19-22; Denz. 849.

49 848, 11-12.

que no asintieron plenamente a su inserción entre los cánones definitivos. Y aun de estos tres todavía SERIPANDO sugiere tan sólo si no será mejor suprimir este nuevo canon, no por razones dogmáticas, pues en el orden doctrinal "et ego damnandum judico" nos dice él mismo, sino por razones de conveniencia y oportunidad [50]; el MYLENSIS se adhiere al de BITONTO y de éste no nos consta si dió su fallo por la supresión movido por razones de orden doctrinal o de método y oportunidad [51]. La fusión de los dos artículos en un canon la había sugerido ya PELARGO [52].

En la primera parte se afirma que los sacramentos contienen la gracia de la que son signos, y la confieren a los que los reciben sin poner óbice a la gracia. Tres verbos se emplean para declarar la función sacramental: "continere, significare, conferre". Sin adverbio ninguno que especifique el modo de esa contención, significación o colación. Por el momento debemos, pues, afirmar, bajo pena de antema, que el sacramento tiene toda esta función en orden a nuestra justificación. Cómo se haya de entender de hecho esta función lo estudiaremos enseguida.

La cláusula "non ponentibus obicem" no necesita explicación. Todos los teólogos enseñaban que para recibir la gracia sacramental era necesario que ésta no encontrase obstáculo en el alma del que recibía el sacramento. Se expresa en forma negativa porque en los niños no hace falta una positiva disposición sujetiva.

La segunda parte es una condenación directa de una explicación protestante de la función sacramental. No excluye que el sacramento tenga también esa función social, sino que condena tan sólo el que no se le conceda más valor que ése.

CANON 7. Si quis dixerit non dari gratiam per huismodi sacramenta semper et omnibus, quantum est ex parte Dei, etiamsi rite suscipiant, sed aliquando et aliquibus: A. S. [53].

Es el artículo 8, que mereció la condena general sin variante o advertencia que sea digna de consideración. Al canon correspondiente hicieron los Padres, entre otras, las siguientes advertencias que más nos pueden interesar: en vez de "in

---

50 963, 46-51.

51 928, 9.

52 CT, V, 935, 6-7. La lectura que ofrece en este lugar EHSES es ciertamente equivocada. El lee: "secundae clasis 4" donde evidentemente se debe leer "secunda classis 4ae", que es la proposición de MIRANDA, mientras que la 4 de la segunda clase se refiere al carácter. Véase CAVALLERA (Bull. Litt. Eccles. 7, 1915-1916, 19).

53 CT, V, 995, 23-24; DENZ. 850.

huiusmodi sacramentis" dígase "per huiusmodi sacramenta". Así se expresaba el BELLICASTRENSIS y el mismo cambio proponía también el TURRITANUS. Se puntualizó también como pidiera el Obispo de ARMAGH y equivalentemente los de CASTELMAR, FANO, BITONTO y el MINORIENSE, que se referían a los que recibían el sacramento "rite", debidamente [54].

El cambio propuesto y aceptado, contra alguna reclamación, como la del Obispo de OPORTO, de la preposición "in" por la "per", ¿significa algo en orden a determinar el sentido del "conferre" y "continere", o sea en orden a una determinación del modo de la causalidad? Creemos que no. Por el momento, bástenos sólo advertir que diciendo "in" no se excluía tan claramente la posición de LUTERO, que decía que por la fe se nos daba la justificación en el sacramento, y otros conceptos parecidos en que abundaba el protestantismo. Además, el artículo 5 de "Confessio Augustana", que es el que ha provocado sin duda este canon, tiene también la partícula "per". Podía, pues, muy bien parecer que al decir "in sacramentis" no se afirmaba suficientemente la vinculación de la gracia al mismo rito sacramental. Por otra parte, la partícula "per" sacramenta no era exclusiva de una posición escolástica.

Se condena, pues, otra modalidad de la negación protestante, que desde otro punto de vista viene a negar a los sacramentos su propio valor justificativo.

CANON 8. Si quis dixerit per ipsa novae legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere: A. S. [55].

Es el fruto del examen de los artículos 5 y 7 del catálogo primitivo. Respecto al artículo 5 puede decirse que la condena

---

54 TURRITANUS, "Dicatur aut per ea sacramenta". 987, 5.
ARMACANUS, "Suscipientibus", dicatur "rite". 987, 33. Véase la nota 2 de EHSES.
PORTUENSIS, "Placet ut stat ibi "ea sacramenta" et non "per ea", etc. 988, 13-14. Véase la nota 1 de EHSES.
CASTELLIMARIS, "Suscipientibus addatur "vere". 988, 33.
FANENSIS, "Addatur "digne". 988, 39.
LANCIANENSIS, "Non deleatur "tantum". 988, 49.
BITUNTINUS, "Addatur "digne". 989, 23.
PACENSIS, "Superfluit "tantum". 989, 36.
SALPENSIS, "Superfluit "digne". 990, 10.
CALAGURRITANUS, "Deleatur "tantum". 990, 15.
MINORIENSIS, "Placet addi "digne", 990, 22.
GENER. PRAEDIC., "Ibi "ex parte Dei" addatur "operantis in sacramentis". 990, 33.
BELLICASTRENSIS, "In sacramentis" dicatur "per huiusmodi sacramenta". 989, 33.

55 CT, V, 945, 25-26; DENZ. 851.

fué sencillamente unánime; pues las advertencias de PIGHINO y de MUSSO no desvirtúan en nada esta condena general.

Respecto al artículo 7, la unanimidad hubiera sido también completa si algunos Padres, por lo menos nueve, no hubieran tocado aquí el problema de la fe en el sacramento. En el sacramento se necesita fe; por eso hay que aclarar un poco el sentido del artículo, advertía el Obispo de CASTELMAR [56].

Conforme a estas advertencias se redactó el canon 8. De las enmiendas propuestas por los Padres [57], al fin tuvieron valor definitivo los relativos a la expresión *ex opere operato,*

---

56 CASTELLIMARIS, "Declarandus est cum accedens ad sacramenta credere debeat quod per ea peccata dimittuntur". 929, 15-18.

PISAURIENSIS, "Declaretur de fide in sacramentis". 925, 1-2.

BONAVENTURA PIUS, "Declaretur... quia potest habere bonum sensum. Potest addi: dari gratiam tantum ratione fidei". 936, 25-26.

SERIPANDUS. En su voto se expresa de este modo: "Non omnino convenio cum TT. Nam potest hic articulus duplicem habere sensum: primus est quod per sacramenta non datur gratia nisi credentibus sibi remitti peccata quantum est ex parte sacramenti et secundum hunc sensum damnari non potest... Alter sensus est ut per hanc tantum fidem acquiratur gratia ad quam nihil operetur ipsum sacramentum et hic est sensus damnandus in quo ab haereticis profertur dicentibus: non sacramentum sed fides sacramenti justificat. Accommodanda igitur essent verba quae non primum sed secundum sensum damnarent; puta sic: per sacramenta non datur aliquo modo gratia sed tantum per fidem qua accedens ad sacramentum credit remitti sibi peccata". 962, 12-21.

Por fin, el ALIFANUS advierte que se mire bien es eso lo que dicen los protestantes "quia ipsi non dicunt credentibus, sed firmiter statuentibus". 933, 4-5.

Los demás Padres que pedían alguna aclaración no indican cuál es la que quieren.

57 GIENNENSIS, "Dicatuar, "per ipsa sacramenta". 986, 33.

TURRITANUS, "Ob solam fidem promissionis" advertatur bene propter veram assertionem haereticorum". 987, 6.

PANORMITANUS, "Damnetur etiam sacramenta non conferre gratiam non ponenti obicem". 987, 25.

FANENSIS, "Per ipsa sacrametorum opera" placent et non deleantur quia sunt verba Lutheri; sed inveniatur ordo ut prius dicatur de fide promissionis quam de opere sacramentorum et non damnetur simpliciter quod fides promissionis non det gratiam". 988, 38-41.

SALUTIARUM, "Per ipsa opera" placet; et loco "nullo modo conferre" dicatur nihil praestare ad conferendam gratiam". 989, 9.

BITUNTINUS, "Per sacramentum" non per "sacramentorum opera" vel dicatur per sacramenta ex opere operato". 989, 23.

PACENSIS, "Dicatur "per usum sacramentorum" vel "opus operatum sacramentorum". 989, 37.

GENER. PRAEDIC, "Dicatur "per ipsa sacramenta" vel "ex vi vel virtute ipsorum sacramentorum". 990, 34.

GENER. SERVORUM, "Addatur "ex vi sacramentorum". 990, 48.

NAXIENSIS, "Placent notiones Illmi. GIENNENSIS". 987, 21.

BELLICASTRENSIS, "Ordo octavi canonis placet, et placet "per sacramentorum opera" ut stat". 989, 33-34.

que son de puro tecnicismo verbal, y la sustitución del "nullo modo conferre" por "non conferre".

El canon es del tipo del 2 y del 6. Se establece primero la verdad negada y luego se rechaza la explicación protestante. Antes nos había dicho el Concilio en el canon 6 que los sacramentos confieren la gracia. Aquí usa la misma expresión con la determinación "ex opere operato". El sentido de esta expresión era conocido y aceptado por todos los teólogos. Importaba la colación de la gracia, no por los méritos personales del que recibe el sacramento o del que lo confiere, sino sencillamente por el hecho mismo de recibir el sacramento con las debidas condiciones.

Esta misma vinculación significaban los autores al afirmar que el sacramento es en algún modo causa, causa, en sentido lato, etc. Pero todavía por el modo que tenían de explicar el "ex opere operato" en contraposición con el "ex opere operantis", parece que este concepto implica alguna connotación que relaciona más directamente al hombre con la gracia, y en cambio, al decir causa parece que se refiere directamente al nexo existente entre el sacramento y la gracia. Pero todo ello no pasa de una connotación. El contenido que con ambas expresiones se afirma es el mismo. Así, Shaetzler intituló su amplio y documentado estudio sobre la causalidad de los sacramentos: *Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato* [58].

La explicación del sacramento por la fe en la promesa era frecuente ya desde Lutero. Aquí se condena esa explicación como total y suficiente. Por consiguiente, sola la fe en la promesa no basta para explicar el valor justificativo del sacramento; hay además una vinculación de la gracia al mismo rito externo sacramental debidamente recibido.

5. LA DOCTRINA DEL CONCILIO

Ateniéndonos al método indicado en la introducción, para entender el sentido exacto de las expresiones definidas debemos conocer la mente o intención del Concilio al definirla.

Ya en su momento histórico notamos que los Cardenales Legados preveían el trabajo del Concilio en esta sesión séptima muy fácil, ya que no había que hacer más que renovar los anatemas de los concilios anteriores, "senza altra superflua discussione". Todo o casi todo estaba ya dicho en los concilios

---

58 München. 1860.

anteriores [59]. En el mismo sentido escribía el 1 de enero de 1547: "La materia de los sacramentos está ya tratada en los concilios anteriores, así que este Concilio podrá marchar rápidamente hacia su fin" [60]. Y todavía poco más tarde, el 17 de enero, después de dar cuenta a Farnesio de la distribución del trabajo entre él y De Monte, dice Cervini: "Non essendo necessario far piu dottrina, ma solo riconoscere le propositione heretice et dannarle" [61]. Notemos que esto escribía el Presidente el día mismo en que los teólogos comenzaban a examinar los artículos *de Sacramentis in genere...*

A los mismos teólogos les había advertido el mismo Presidente al entregarles la materia de sus trabajos, que "quaestiones quae ad rem non faciunt et de quibus salva fide in utramque partem disceptari potest atque etiam omnem verborum perplexitatem devitetis" [62].

Aquí ya no se trata de las miras personales del Cardenal Presidente. Es una pauta que se da oficialmente a los trabajos del Concilio. No hay que tocar cuestiones domésticas, que quedan siempre dentro del dogma católico.

¿Se siguió de hecho siempre esta norma, y se mantuvieron siempre las preocupaciones en el nivel estrictamente dogmático, sin rozarse nunca con alguna opinión particular? No dudamos en responder afirmativamente.

Notemos en primer lugar el hecho altamente significativo de una absoluta unanimidad y concordia, tanto en las congregaciones de los teólogos como en las sesiones de los Padres. Ni en las unas ni en las otras asoma nada que signifique concepción particular. Todo es perfectamente común admitido por todos [63].

---

59 Cervini a Maffeo. Trento, 20 diciembre 1546: CT, X, 765-766.

60 Los legados a Farnesio. Trento, 1-I-1546: CT, X, 776.

61 CT, X, 792-793.

62 CT, V, 844, 26-41.

63 El hecho de la unanimidad y concordia en los puntos que se refieren a la causalidad nos parece no sólo innegable, sino que ni siquiera aparece elemento ninguno que pueda dar pie a una razonable discusión, cuanto menos para afirmar como afirma Sarpi que hubo grandes altercados entre dominicos y franciscanos por la tenacidad con que querían hacer triunfar sus respectivas opiniones, y que al fin, por bien de paz, se hubo de prescindir de estas cuestiones disputadas. Todo ello con la dramática llamada de los Presidentes a los Generales de ambas Ordenes para que tratasen de sosegar los ánimos de sus súbditos... es pura fábula, pura ficción de este historiador. Sarpi, *Istoria del Concilio Tridentino*. Edic. por Giov. Gambarin. Bari, 1935, p. 379s. Puede verse a este propósito la carta de los Legados a Farnesio, en que le comunican que el decreto de los sacramentos "è stato approbato uno omnium consensu con molta nostra satisfattione": CT, X, 832, 1s. Puede verse también: 829, 9s.

¿Puede concebirse esta unanimidad tan absoluta entre teólogos y Padres de tan diversas escuelas, sin que el ambiente conciliar se hubiese mantenido en el plano puramente católico comúnmente reconocido por tal por todos? Es claro que no. Recuerde el lector la diversidad de apreciaciones que se manifestó inmediatamente a la proposición de los artículos 2 y 6. Los hemos querido estudiar precisamente por la luz que arrojan sobre esta unanimidad, aparte de que completan la doctrina de la causalidad de los sacramentos.

El artículo 6 hubo de sufrir un cambio fundamental de contenido y además reducirse a un enunciado general en que todos convenían antes de ser aceptado como canon definitivo. Aun el mismo Concilio Florentino citado a este propósito, tanto en las congregaciones de los teólogos como en las sesiones de los Padres, no implica diferencia intrínseca en el modo de conferirse la gracia entre los sacramentos de ambos testamentos. El Concilio, que conoce muy bien el decreto "pro Armenis" y lo ha recordado a este propósito, no define sino la existencia de una diferencia entre los sacramentos de la antigua y nueva ley. El hecho es muy significativo. Esta diferencia de eficiencia entre los sacramentos de ambos testamentos era, como recordará el lector, uno de los argumentos más esgrimidos por los tomistas para afirmar una eficiencia propiamente causal, física diríamos hoy, en los sacramentos de la nueva alianza, y en este sentido era aducido por Cayetano el Concilio Florentino. Con todo, el Concilio Tridentino prescinde completamente de semejante interpretación.

Basta asimismo una somera consideración de las enmiendas propuestas y de los cambios sufridos por el artículo 2 hasta llegar a convertirse en el canon 4, para convencerse de que el Concilio sólo aspiraba a fijar lo unánimemente admitido y defendido por todos, dejando a un lado toda ulterior cuestión partidista.

Hemos visto, con todo, asomar alguno que otro momento maneras de pensar propias de determinada escuela; como en el Obispo de Fiesole y en Seripando[64].

---

64 Fesulanus, 909, 52-910, 13.

Seripandus, "Quod sacramenta sint causa gratiae et eam contineant, et quodammodo praeter gratiam quae pertinet ad essentiam et virtutes seu dona quibus perficiuntur potentiae dent gratiam sacramentalem quae est quoddam divinum auxilium ad consequendum gratiam sacramenti declarat Thomas 3 p. q. LXII de quibus nihil dico sed cum theologis convenio absolute damnantibus hunc articulum, est enim contra multorum sanctorum auctoritatem dicentium quod sacramenta non solum significant sed causant aliquo modo gratiam". (Del manuscrito de la Biblioteca Nacional de Nápoles).

Y pueden también señalarse como huellas más o menos borrosas de opiniones particulares algunas frases que aparecen en las actas [65], pero notemos que nunca ni en estos casos se propone tal explicación como objeto de la definición conciliar, ni tampoco hay asomo ninguno de que se rechaza como menos ortodoxa o menos católica una opinión sostenida por otros teólogos. Es muy significativo a este propósito el hecho de que SERIPANDO, que tan aficionado se muestra a la concepción tomista, hubiese formulado en su proyecto de decreto un canon en el que definía el sacramento como signo eficaz de la gracia [66]. Tal definición tomada en forma positiva, no exclusiva, hubiera recogido los elementos comunes a todos. Pero tal vez había peligro de que se la tomase en sentido exclusivo, y con ello se hubiese condenado la tesis no tomista; el hecho es que se suprimió tal canon aun antes de proponer el decreto a la consideración de los Padres. Pero notemos que tampoco se lo sustituyó con otro que nos orientase en una dirección opuesta. Sencillamente, se lo suprimió y se prescindió de todo lo que pudiera implicar particularismos dentro del campo católico. Creemos, en definitiva, que representan el sentir general del Concilio las palabras de Antonio SOLÍS: "Omnes theologi concordant quod sacramenta conferunt gratiam ex opere operato; sed in modo conferendi discordant, et ex utraque parte sunt multi theologi. Ideo neutra damnanda sed articulus in se quod sacramenta non conferant gratiam damnandus est" [67].

Otro hecho importante en que el mismo Concilio nos muestra su intención de atender solamente a la condenación de la herejía, es la discusión que se tuvo en las congregaciones de los Padres acerca de la forma que se había de dar al decreto definitivo. Puede ver el lector arriba recogidos los elementos que aparecen en las actas relativas a esta discusión. No hay en todos ellos indicación alguna de que se deba hacer doctrina fuera del SALUTIARUM, que desea que se siga la forma del Concilio Florentino y que se condene con anatema al que no quiera recibir la doctrina establecida. Todos los demás se preguntan simplemente cómo han de condenar el error; algunos, como el de ASTORGA, advierten positivamente "non fiat doctrina". Otros, como el FELTRENSIS, quieren que se condenen sólo los errores capitales sin multiplicar excesivamente cánones y anatemas. Otros, por fin, como el de CLERMONT, piden que se

65 Así, por ej. ALIFANUS, "Sacramenta non dant gratiam sed Deus dat": CT, V, 933, 2-4.

66 Del manuscrito que publicaremos, Dios mediante.

67 CT, V, 858, 23-25.

hagan cánones en que cada error se condene con su anatema correspondiente [68].

Massarelli anota en su diario que el Cardenal Cervini, al dar razón al Concilio de la supresión de algunos artículos, dijo que se habían de condenar "tantum capita principaliora haereticorum positionum" [69].

Y terminemos este punto con las expresiones clarísimas y solemnes del proemio del decreto definitivo: "Sacrosancta oecumenica... Synodus... ad errores eliminandos et extirpandas haereses... hos praesentes canones statuendos et decernendos censuit" [70]. Las expresiones son claras, pero su sentido adquiere todavía mayor fijeza y relieve comparándolas con las que usa el Concilio en el proemio del decreto de la justificación: "Sacrosancta... Synodus... exponere intendit omnibus Christi fidelibus veram sanamque doctrinam ipsius justificationis... ne deinceps quisquam audeat aliter credere praedicare aut docere quam praesenti decreto statuitur ac declaratur" [71]. La diferencia salta a la vista, y queda muy en claro que al decir el Concilio en el proemio de la sesión séptima que se había reunido para eliminar errores y extirpar herejías, el Concilio quiere decir que ese es su objeto y que no quiere proponer positivamente más doctrina católica.

El error protestante contra el que el Concilio formulaba ahora sus anatemas venía a negar no tal o cual explicación determinada de la causalidad sacramental, sino la causalidad misma admitida y defendida por todos los católicos en el sentido de una vinculación infalible de la gracia al hecho de recibir dignamente el sacramento. Los cánones 5, 6, 7 y 8 no son más que diversos enunciados de este error fundamental y los cánones 2 y 4 dos aplicaciones inmediatas del mismo error.

Que los sacramentos no contienen la gracia ni la confieren a los que los reciben sin poner óbice a la gracia (c. 6); que por los sacramentos no se da la gracia por parte de Dios a todos los que los reciben en las debidas condiciones (c. 7); que no se da por estos sacramentos la gracia "ex opere operato" (c. 8). Al fin, siempre es uno mismo el error enunciado

---

68 Puede verse a este propósito la consulta de Cervini a Farnesio sobre la conveniencia de nombrar a los mismos autores de los artículos heréticos (CT, X, 818) y la respuesta de Farnesio diciendo que es mejor prescindir de las condenas personales: "Bastando la verità delle positione catholice o heretice nel quale proposito para a S. Stà. si debba persistere". Roma, 25 febrero 1547. CT, X, 826-827.

69 CT, I, 620, 5-6.

70 CT, V, 994, 26-995, 5.

71 CT, V, 791, 47-792, 4.

con diversas modalidades. Las explicaciones correspondientes que se condenan demuestran también la misma raíz: en el canon 5 se la muestra claramente sin interferencia ninguna de otras cuestiones: Los sacramentos son instituídos solamente para fomentar nuestra fe. Es la base. A veces reviste diversas formas variantes: Los sacramentos son meros signos externos de la gracia recibida por la fe interna solamente, o también notas de nuestra profesión de cristianos con que nos distinguimos de los que no lo son (c. 6 b.). De ahí se siguen como consecuencias inmediatas los errores rechazados en los cánones 2 y 4. Siendo los sacramentos meros signos fácilmente se deduce que tanto valían en este orden los sacramentos de la antigua ley como los de la nueva (c. 2). De modo parecido si sólo la fe justifica y el sacramento no hace más que proponer la promesa en la que debemos creer, no se puede decir que la recepción del sacramento sea necesaria (c. 4).

Al anatematizar el Concilio estos errores no hizo sino afirmar la vinculación de la gracia al sacramento "ex opere operato". Era lo que todos los católicos habían sostenido y defendido siempre y tal vez con más insistencia al verla atacada por los novadores luteranos. Hemos visto, por otra parte, que la intención del Concilio era de prescindir en la condenación del error de toda cuestión de escuela; *a priori* podemos deducir que el sentido de sus expresiones es el comúnmente admitido por todos los doctores católicos y no el particular de ninguna escuela.

Pero si examinamos las expresiones usadas venimos *a posteriori* a establecer la misma conclusión. El Concilio nos afirma que los sacramentos significan, contienen y confieren la gracia: *Significare, continere, conferre.* ¿Implican estos verbos algo más que una vinculación infalible de la gracia al sacramento? Si los vemos a la luz de las ideas y expresiones de la época que las formuló, cierto que no. Tales expresiones, como hemos podido ver en la exposición de las escuelas teológicas, son familiares aun a los teólogos más extrinsecistas [72].

De la expresión "per... sacramenta conferri", preferida a la "in sacramentis conferri" que aparecía en la primera redacción del canon 7, ya arriba hemos indicado que no importa ninguna concepción particular. La forma "in sacramentis" no expresaba suficientemente la vinculación de la gracia al mis-

---

72 Véase, por ej., a propósito de la expresión "continere" sobre la que afirmaban los tomistas su argumento: S. BUENAVENTURA, *Breviloquium*, P. VI, C. I.: *Opera*, 5, 265, II.; BIEL, 4, d. 1, 2. 1, concl. 1; BRULEFER, 4 d. 1 q. 1 qla. 3, fol. IIIv.; TOMÁS DE ARGENTINA, 4, d. 2, q. 1; fol. 65 v.

mo rito sacramental, ni rechazaba suficientemente el error de Lutero, quien afirmaba que en el sacramento se nos da la gracia pero no por el mismo sacramento, sino por la fe que ejercitamos a la proposición de la promesa divina en el sacramento. Nótese que la forma del artículo 5 de la "confessio Augustana", donde sin duda se ha inspirado el Concilio para la composición del presente canon, emplea también la preposición "per". Por lo demás, la expresión en sí misma no chocaba con ninguna opinión católica.

El tecnicismo "ex opere operato" en su aspecto positivo significa que la sola recepción del sacramento en debidas condiciones tiene vinculada la colación de la gracia.

En el aspecto negativo en general importa la exclusión del valor meritorio de los actos personales respecto a la gracia que da el sacramento. Esta exclusión, a nuestro juicio, afecta más expresamente a los actos personales del que recibe el sacramento; los protestantes, con su teoría de la fe justificante aun en el sacramento, habían obligado a los teólogos a fijar la atención en este aspecto del problema; los ataques dirigidos contra el mismo tecnicismo por Lutero, Melanchton y sus secuaces contraponían también el "ex opere operato" a los actos internos del que se justifica por el sacramento. Pero creemos que también, aunque de un modo menos expreso, queda excluído el valor meritorio de los actos del ministro conferente al sacramento. El aspecto positivo, como hemos indicado, implica que la sola posición del rito sacramental en las debidas condiciones tiene vinculada la colación de la gracia. Además, como hemos indicado arriba, esta exclusión, nunca negada, a veces los teólogos la consignaban taxativamente. Este aspecto entra aquí menos expresamente, pues de él se ocupan los Padres en el canon 12[73].

Las expresiones "non ponetibus obicem", "rite suscipere" no ofrecen ninguna dificultad. Expresan la doctrina que los autores exponían al tratar de la ficción del sacramento. Hablando en general, se requería en los adultos fe y contrición. En los niños no hacían falta estas disposiciones personales, y por eso se eligió la fórmula "non ponentibus obicem". El Concilio no determina nada acerca del óbice que impide la gracia del sacramento. Supone su existencia, y afirma la virtud del sacramento para conferir la gracia si no se opone este óbice.

Concluyamos que las expresiones no implican nada absolutamente, nada que pueda alegarse en favor o en contra de una determinada escuela, sino que se contenta con afirmar la

73 Denz. 855.

vinculación arriba dicha de la gracia al hecho mismo de recibir el Sacramento.

A confirmar esta conclusión pueden venir las fuentes citadas. Notemos desde luego respecto a ellas que no aparece ningún autor que pertenezca a una escuela teológica propiamente dicha. Se citan documentos eclesiásticos, Santos Padres, y Hugo de San Víctor, a quien recurrían todos los teólogos católicos sin distinción de escuela.

Tanto en los documentos eclesiásticos como en los Patrísticos no se contienen más que la afirmación de la virtud sacramental en orden a nuestra justificación. En el cap. "Excommunicamus" se condena sencillamente a los herejes. En los Arausicano II[74], Milevitano[75] y el Vienense[76] se afirma sencillamente la virtud regenerativa del bautismo. En el Lateranense se mencionan el bautismo, la penitencia y la eucaristía afirmando su valor en orden a nuestra vida sobrenatural. Del contenido de las sesiones anteriores del Tridentino, ya arriba hemos hecho las indicaciones más importantes.

De modo parecido podemos decir de los Padres. Todos ellos se contentan con recalcar de modo celoso y oratorio la realidad de la virtud sacramental. San Juan Crisóstomo, en la homil. IX sobre la epíst. a los Hebr.[77]. San Agustín, en la epístola a Bonifacio[78], y Basilio, en la exhortación al bautismo, no hacen sino afirmar el valor de este sacramento[79].

Se añade a esto que los mismos documentos son citados indiferentemente por teólogos pertenecientes a las diversas escuelas. Así, para traer una muestra, el Concilio Florentino[80] es aducido por: S. de Castello, O. M. Conv.[81]; Salmerón, S. J. (849, 45); A. de Roca Contrata, O. E. S. A.[82]; J. de Oleas-

---

74 Denz. 199s
75 Denz. 102.
76 Denz 482.
77 MG 63, 75s.
78 ML 33, 359s.
79 En cambio, no hemos encontrado el lugar propiamente sacramental a que se puedan referir las otras dos citas que aparecen en las actas a propósito del art. 4 CT, V, 863, 4-11. S. Crisóstomo en la Homil. 26 (MG, 53, 229 s.) no parece que exponga nada que pertenezca a la doctrina de los sacramentos. Otro tanto se puede decir de Eusebio, que no parece que exponga nada de la doctrina sacramental en su comentario a S. Lucas. (MG, 24, 572s.) ¿Se referirán tal vez a lo que exponen del pan de los ángeles, etc.? (col. 572s.). Pero allí parece que habla de Cristo, alimento de nuestras almas, por la contemplación de la gloria.
80 Denz. 695.
81 CT, V, 847, 11.
82 851, 11.

TRO, O. P.[83]; F. HERRERA, secular[84]; M. DE BOSMEDIANO, secular[85], y A. DE NAVARRA, secular[86].

Hemos escogido el ejemplo del Concilio Florentino, porque además de ser uno de los más aducidos en las congregaciones, influyó sin duda en la redacción de los cánones definitivos. Decíase en dicho Concilio[87]:

"Illa (vet. legis) non causabant gratiam sed eam solum per Passionem Christi dandam esse figurabant: haec vero nostra et continent gratiam et ipsam digne suscipientibus conferunt."

Y en el canon 6 del Tridentino:

Si quis dixerit sacramenta novae legis non continere gratiam quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre... [88].

Las expresiones del Tridentino han sido sin duda alguna tomadas del Florentino. Pero se pregunta uno ¿qué sentido tienen en estos cánones las expresiones florentinas?

Recordemos tan sólo en este lugar que es todavía discutido entre autores de gran significación en la teología el carácter del decreto *Pro Armenis* del Concilio Florentino[89].

Pero aun cuando en el Florentino hubiesen tenido estas expresiones un sentido particular y ello se hubiera definido o propuesto oficialmente por el Concilio, todavía nosotros nos debemos preguntar si el Tridentino reconoció tal sentido o sin reconocerlo quiso en absoluto definir todo lo que hubiese sido ya determinado en el Florentino.

A esta pregunta, que entra ya directamente en nuestro tema, hemos de responder negativamente. Desde luego que por

---

83 851, 31.
84 853, 2.
85 855, 6.
86 856, 19.
87 DENZ. 695.
88 DENZ. 849.
89 Puede ver el lector algunos trabajos que se han publicado sobre el tema:
DE GUIBERT: Bulletin Litter. Eccles. 10 (1919) 81-95; 150-162; 195-216.
DE GUIBERT: Rev. Prat. D'Apol. 1914, 211-226.
GALTIER: DTC. Art. *Imposition des mains*. 7, 1408-1425.
GALTIER: Gregorianum 25 (1944) 171-185.
HUGON: Rev. Thomiste 9 (1926) 263-266.
H. LENNERZ, *De Sacramento Ordinis*. Romae, 1947, n. 224-226. Las consideraciones que hace aquí el P. L. a propósito del sacramento del Orden tienen aplicación también en el caso nuestro de la causalidad de los sacramentos.
M. QUERA: Estudios Eclesiásticos 4 (1925) 138-153; 237-250; 6 (1927) 54-78, 157-170, 5 (1926) 327-332; 21 (1947) 187-207.

lo expuesto de los autores que lo citan no parece que el Concilio tuviese conciencia de que el Florentino envolviese el sentido particular de ninguna escuela.

El que haya leído cuanto llevamos dicho de la mente del Concilio fácilmente verá que el Concilio de Trento no tuvo el menor deseo de hacer suya la doctrina del Florentino. Lo propuso probablemente, y decimos probablemente, pues no aparece del todo claro el sentido que hay que dar a su propuesta, tal como aparece en las actas, el Obispo de Saluzzo. Pero tal propuesta no tuvo eco ninguno y el Concilio siguió atendiendo tan sólo a rechazar el error protestante, oponiéndole la verdad manifiesta reconocida por todos.

Recordemos en este lugar lo que arriba indicamos acerca del Concilio Florentino al tratar de los sacramentos de la antigua ley. Si el Tridentino tuvo intención de decir algo más acerca de la causalidad que la vinculación infalible "ex opere operato", parece que aquel texto del Florentino debía haber sido trasladado íntegramente.

Con todo, allí el Concilio se abstiene de trasladar las expresiones florentinas y se contenta con afirmar las existencias de una diferencia entre los sacramentos de ambos testamentos en orden a nuestra justificación.

Concluímos, pues, que el Concilio tomó algunas expresiones de la formulación externa de su definición del Concilio Florentino, pero dándoles el sentido que él, el Tridentino, quería definir. Que los sacramentos confieren la gracia "ex opere operato" al que no pone óbice [90].

---

90 Hemos hablado de definición. ¿Pero estos cánones constituyen propiamente una definición? Nos parece que esto está tan claro en lo que llevamos expuesto que creemos que huelga toda prueba. El R. P. Lennerz publicó una nota interesante sobre el valor del primer anatema formulado por el Concilio de Trento, elaborada a base de las discusiones que en el mismo Concilio se tuvieron sobre el sentido de dicho anatema. (Gregorianum, 27, 1946, 136s.). En nuestro caso no hay asomo ninguno de discusión o duda. Se trata de una verdad que estaba en la conciencia católica como indiscutible verdad de fe y como tal había sido defendida por los teólogos católicos contra la negación luterana, considerada por todos como una herejía. En las congregaciones de los teólogos se formuló con frecuencia la censura de herético contra los artículos que venían a negar prácticamente la causalidad de los sacramentos. Además de que censuras formuladas en términos diversos no excluían la nota de herejía. Tan sólo, como hemos visto a veces, se llamó la atención sobre las diversas acepciones que pudiera tener el artículo propuesto, para aclarar y deslindar bien el sentido herético que convenía condenar.

Nos parece, pues, que queda fuera de toda duda razonable que el concilio lanza su anatema contra una herejía reconocida, y establece como

Parte tercera

LA ACEPTACION

CONCIENCIA CATOLICA ACERCA DEL CONTENIDO DE LA DEFINICION

Con lo expuesto en la segunda parte se podría dar por terminado nuestro trabajo, pues es claro que el contenido de la definición de la sesión séptima es ni más ni menos el que tuvo en su momento histórico el ser aprobado solemnemente por los Padres conciliares el día 3 de marzo de 1547. Nada ni nadie puede cambiarlo.

Se nos ofrece con todo un nuevo campo a la investigación, que en el orden crítico nos puede proporcionar materiales útiles para nuestra síntesis definitiva.

Hemos considerado en nuestro trabajo la definición del 3 de marzo de 1547 como un momento solemne de la afirmación católica en frente de la negación luterana. Por eso hemos querido penetrar en la conciencia católica de aquel período histórico para percibir el contenido doctrinal de su afirmación.

Por la misma razón el acto realizado en el Concilio de Trento debió de quedar en la conciencia católica en su genuino sentido, y no parece en principio probable que inmediatamente después de la definición los teólogos católicos hayan cambiado notablemente su sentido.

Aquí se nos abre un campo inmenso. Sólo el estudio de los autores del siglo XVI nos obligaría a extender desproporcio-

---

verdad de fe la proposición contraria a dicha herejía. Véase también: R. Favre: Bull. Litt. Eccles. 47 (1946) 232s.

Respecto de las sesiones siguientes del concilio, si bien en ellas se ocupó el concilio de la doctrina de los sacramentos en particular, con todo nos creemos excusados de su estudio directo, que, por otra parte, no parece posible en un trabajo como el presente. Nos basta a nosotros a lo que creemos presentar el testimonio de los teólogos que después de haber tomado parte en estas sesiones escribieron del problema de la causalidad. Si ellos no vieron que en ellas se modificase el sentido de las expresiones *conferre gratiam ex opere operato*, etc., podemos concluir que el problema de la causalidad no sufrió cambio alguno en las sesiones siguientes a las estudiadas por nosotros. Es lo que vamos a ver en la tercera parte.

nadamente las páginas de este trabajo. Se impone, pues, una limitación. La hemos puesto bajo estos dos conceptos. Autores tridentinos y controversia postridentina entre los católicos y protestantes en torno a esta definición. Nos parecen (una vez que nos hemos impuesto la necesidad de limitar el campo) los dos aspectos que más genuinamente nos pueden ofrecer el sentido propio de los cánones definidos.

En el primero tenemos las resonancias históricamente más próximas de la teología católica, y en el segundo tendremos las vibraciones de esta afirmación católica ante la negación protestante que la provocó y la sigue atacando.

La doctrina sacramental tal cual la encontramos en los teólogos tridentinos no varía de la que hemos visto expuesta en los teólogos de la época inmediatamente anterior al Concilio. Los tridentinos distinguen como sus predecesores en las cátedras lo dogmático y lo que es de fe de lo que no pasa de ser una oponión más o menos aceptable. Lo dogmático para los tridentinos es lo mismo que lo era para los pretridentinos. La vinculación de la gracia al sacramento *ex opere operato*. Las opiniones reconocidas, aparte de las nuevas que se forman en Salamanca [91], son las mismas de antes, desde la eficiencia física que alcanza a la misma gracia que prefiere Nacchianti [92] hasta la causalidad *sine qua non* de Casal [93] y la del sacramento-vaso de Hosio [94]. Todas se sienten en posesión perfecta de cuanto estableció el Concilio en la sesión séptima.

La controversia con los protestantes en su aspecto histórico nos ofrece el hecho interesante reconocido por ambos bandos de que el Concilio no quiso tocar opiniones de escuela, y que por lo tanto quiso limitar su definición a aquella doctrina reconocida por todos igualmente [95]. En su aspecto doctrinal vemos que por una y otra parte se esgrimen los mismos argumentos usados en el período anterior al Concilio, fuera de lo que directamente afecta a las expresiones, personas o hechos del Concilio. Pero estos ataques no importan

---

91 Soto, D., *Commentariorum...in quartum sententiarum*. Tomus I. Salmanticae, 1570, 4, d. 1, q. 3, a. 1, p. 51s.

Cano, M., *Relectio de Sacramentis in genera. Opera*. Batavii, 1734, p. 489.

92 *Theoremata XIV theologica*. Theor. II. *Opera*. Lugduni, 1657, t. 2, p. 598.

93 *De Coena et Calice Domini*. Venetiis, 1563, fol. 161s.

94 *Opera*. Coloniae, 1584, p. 73.

95 Sarpi, *Istoria del Concilio Tridentino*. Bari, 1935, p. 372s.

Pallavicini, *Istoria del Concilio di Trento*. Napoli, 1757. P. II, L. IX, c. IV, n. 8.

novedad doctrinal ninguna: o pertenecen al género de las invectivas o repiten los tópicos doctrinales y antes mil veces barajados [96].

Es decir, que el estudio de este nuevo campo de investigación nos da como conclusión que el estado de la cuestión relativa a la causalidad de los sacramentos no cambió ni en la conciencia católica ni en la protestante. La única diferencia que notamos es que lo reconocido por todos los católicos como verdad de fe se presenta ahora como el nuevo sello que le ha impreso la solemne definición del Concilio ecumérico de Trento.

CONCLUSION

Una vez llegados aquí nos creemos autorizados para deducir nuestra última conclusión. Hemos querido penetrar en el sentido de la definición, y para ello captar la mente e intención de los Padres conciliares. Hemos visto que éstos no querían tocar cuestiones discutidas en las escuelas católicas y que tan sólo querían condenar el error protestante, que hería igualmente la conciencia de todos los católicos.

¿Qué es entonces exactamente lo definido por el Concilio? Aquello común e intangible reconocido por todos los católicos, negado por los protestantes y reafirmado por los polemistas católicos. Es decir: La vinculación de la gracia *ex opere operato* al hecho mismo de recibir el sacramento en las debidas disposiciones. Esto significan las expresiones *continere et conferre gratiam*. Esto es lo definido. Y el Concilio no quiso, y por lo tanto no dió más contenido a sus expresiones. Ni se puede admitir que aunque el Concilio no haya querido precisamente definir una causalidad en sentido estricto, excluyendo por lo tanto la causalidad *sine qua non*, sin embargo es más conforme ésta con la manera de expresarse del Concilio. Hemos dicho arriba que cuando el Concilio quiere prescindir positivamente, como en nuestro caso, de cuestiones discutidas en torno a una verdad admitida por todos, sus expresiones no tienen otro significado que esa verdad que

---

96 CHEMNITZ, M., *Examen Concilii Tridentini*. Berolini, 1891, p. 245s. RAVESTEIN, *Apologiae seu deffensionis... De Sacramentis*. Lovanii, 1570, fol. 60.

BELLARMINO, *De controversiis christianae fidei*. Napoli, 1871. L. II, c. I-XI.

que quiere el Concilio significar con sus fórmulas. Por consiguiente, todas las teorías que hemos dicho arriba que eran reconocidas como tales en el tiempo del Concilio siguen después siendo tan absolutamente ortodoxas y tan probables como lo eran antes. Lo único que ha ocurrido con el decreto del 3 de marzo de 1547 es que lo que todos afirmaban ya antes como verdad de fe ahora viene confirmado con una nueva definición infalible del Magisterio eclesiástico [97].

DANIEL ITURRIOZ, S. I.

---

97 Se comprenderá que no es nuestra intención dar una solución al problema mismo de la causalidad de los sacramentos o de examinar el valor intrínseco de las diversas teorías. Tan sólo hemos querido fijar el contenido exacto de la definición del Concilio de Trento. Lo expuesto sí tiene como consecuencia que estos documentos tridentinos no se pueden alegar en favor o en contra de ninguna opinión particular siempre que quede salvaguardada la vinculación de la gracia al mismo sacramento, como tantas veces hemos dicho.

Tampoco es de este lugar dar razón de la evolución que ha tenido la teología en el punto de la causalidad, de los sacramentos, hasta el abandono definitivo de la causalidad *sine qua non*. Ello podría constituir por sí mismo un tema interesante. Por ahora notemos brevemente:

1) La controversia protestante, sin tocar el problema metafísico discutido entre los teólogos, influyó en esta evolución desplazando el punto de vista o la perspectiva relativa de las cuestiones que encierra este problema.

Los teólogos anteriores a la controversia luterana, como hemos visto, afirmando con fácil e indiscutida exposición que los sacramentos confieren la gracia, que de algún modo son causas de la misma, se fijaban inmediatamente y con detención en el nexo que une a la gracia con el sacramento, examinado los problemas que la metafísica les planteaba en la determinación de su naturaleza. Ese era el punto en que centraban su atención.

En cambio, después de la negación protestante, si bien no se desdicen de sus posiciones respecto al problema que antes les preocupaba, se fijan más en la afirmación de la misma virtud sacramental. Este desplazamiento del punto de vista nos explica el cambio de nomenclatura, de nomenclatura sólo en un principio, en la designación de la causalidad extrinsecista que comienza a ser llamada causalidad moral, como hemos visto en PALLAVICINI y BELLARMINO. Esta evolución seguirá adelante después hasta la formación de la teoría de la causalidad moral.

2) Por otra parte, la tesis de que la gracia es creada, y por lo tanto no puede ser producida más que por una acción exclusiva de Dios, fué progresivamente perdiendo aceptación y al mismo tiempo ganándola la de la causalidad física que llegase a la misma gracia.

Pero es claro que esta evolución de la doctrina de la causalidad de los sacramentos no puede cambiar el sentido que el día 3 de marzo de 1547 dieron los Padres Tridentinos al decreto sobre los sacramentos en general, el bautismo y la confirmación.

Suárez frente al misterio de la inhabitación

Ante el creciente interés que despiertan en nuestros días los temas de espiritualidad, y por la importancia que tiene en la vida del espíritu la doctrina de la inhabitación, pensamos alguna vez en estudiar este misterio a la luz de los teólogos, ascetas y místicos españoles del seiscientos y setecientos. Pero no siéndonos posible por ahora desarrollar un argumento de tanta amplitud, vamos a fijar nuestra atención exclusivamente en Suárez, teólogo y autor espiritual a un mismo tiempo; que por algo se le ha llamado, con razón, *Doctor eximio y piadoso*. Por lo demás, esta elección tiene a su favor el que siendo Suárez el mayor teólogo postridentino, y hablando en él toda la Escuela, al pulsar su sentir sobre el misterio inefable de la inhabitación, recogemos también, a través de su pluma, el pensamiento de los grandes maestros de la Escolástica.

Habla Suárez de la inhabitación en dos lugares de su inmensa producción teológica: En el tratado *de Deo Uno* y en el tratado *de Trinitate*. Después de haber explicado en aquél la manera cómo Dios existe en todas las cosas por razón de su inmensidad y de su acción en las creaturas, dando así origen a una relación real por parte de la creatura y de sola razón por parte de Dios [1], escribe:

1 Suárez concibe la presencia de Dios en las cosas como la resultante de dos factores, de la inmensidad de Dios y de la acción de Dios en las mismas creaturas, de tal modo que se requieren necesariamente las dos cosas: "Hinc etiam intelligitur hanc exsistentiam Dei in creaturis, licet fundamentaliter supponat inmensitatem, tamen, ut actualiter sit, pendere ex actione Dei ad extra, quam necessario supponit". De aquí se sigue que la presencia de Dios en las cosas no cambia ni añade nada a Dios, sino solamente a la creatura; porque aquella acción da origen a una denominación puramente extrínseca de parte de Dios, y a una relación real por parte de la creatura: "Deum esse in creatura, ultra immensitatem eius nihil intrinsecum in eo ponit, sed solam denominationem extrinsecam, ortam ex coexsistentia creaturarum cum ipso, seu ex relatione creaturarum ad ipsum, cui ex parte Dei nulla relatio realis ad creaturam correspondet"... (*Tractatus de divina substantia eiusque attributis*, l. 2, c. 2, n. 6 y 5: Vives, 1, 51.)

"Pero hay otros dos modos especiales, según los cuales se dice que Dios está, o en los justos y en la Humanidad de Cristo por razón de la gracia santificante, o en la misma Humanidad de Cristo a causa de la gracia de la unión. Mas esas maneras de presencia no son propias de este lugar. La última exige un largo tratado, que ya queda hecho al hablar del misterio de la Encarnación. Y de la otra algo diremos más abajo, en el libro doce sobre la Trinidad, al exponer la misión invisible del Espíritu Santo" [2].

Estas palabras nos sugieren, desde luego, dos consideraciones preliminares. Primeramente, que Suárez, al igual que los otros teólogos que le precedieron, concedió poca importancia a la doctrina de la inhabitación, ya que él, que tan largo era en sus comentarios, no va a dedicarle más que un capítulo (*non-nihil dicemus*). Y en segundo lugar, que ese capítulo acerca de la inhabitación irá encuadrado en el tratado sobre la Trinidad, dentro del marco general de las misiones divinas. Así lo habían hecho siempre los teólogos anteriores a Suárez, a partir del Maestro de las Sentencias, y así lo seguirán haciendo todavía después de Suárez durante largos años. Lo cual, sin embargo, no quiere decir que vaya descaminada la corriente moderna de dar un lugar de preferencia a este tema dentro del tratado sobre la gracia. Al contrario, después de haber adquirido el desarrollo que hoy día tiene este tratado, lo consideraríamos incompleto si entre los efectos de la justificación no se adujera también el de la inhabitación del Espíritu Santo, siendo como es lo más grande a que puede ser levantada el alma, que ha sido adornada por la gracia santificante. Por lo cual, el misterio de la inhabitación debe ocupar un puesto en el tratado sobre la Trinidad, y otro también en el tratado sobre la gracia, aunque de distinta manera y bajo diverso punto de vista. En el tratado sobre la gracia debe exponerse la inhabitación, en cuanto que ésta constituye el don más excelso de la justificación y en cuanto guarda estrecha relación con los dones creados de la gracia, de las virtudes y de los dones del Espíritu Santo. Y en el tratado acerca de la Trinidad ha de tocarse también la inhabitación, como parte que es de las misiones divinas, discutiendo además ampliamente el problema de la apropiación.

Así, pues, Suárez, siguiendo la costumbre de los demás teólogos y la del propio Santo Tomás, a quien comentaba, encuadró la doctrina de la inhabitación dentro del tratado acerca de las misiones divinas, en el libro doce sobre la Trinidad. Este libro consta solamente de seis capítulos. Y en él, después de haber dicho qué se entiende por misión (c. 1), y

[2] *Tractatus de divina substantia eiusque attributis*, 2, 2, 4: Vives, 1, 50-51.

qué personas envían o son enviadas (c. 2 y 3), dedica el c. 4 a explicar el concepto de misión visible e invisible, presentándonos en el c. 5 la doctrina sobre la inhabitación, y reservando para el c. 6 la exposición de las misiones visibles. Por consiguiente, directamente a nuestro propósito se refiere tan sólo el capítulo quinto [3].

Por lo cual, ciñéndonos a la misión invisible, aquí le salen al paso al Doctor Eximio dos problemas fundamentales: La realidad de la inhabitación y el modo cómo ésta se verifica en el alma. De ambas cosas diremos por separado, ofreciendo al lector, siempre que podamos, las mismas palabras de Suárez, para que tenga ocasión de gustar su unción y sentido teológico, y pueda compulsar también por sí mismo la objetividad de nuestro trabajo.

1. *Realidad de la inhabitación*

Que al hablar de inhabitación se trate de una presencia física y sustancial de las personas divinas en el alma justa, lo sostuvieron siempre todos los teólogos, si se exceptúan algunos Nominalistas. De esta excepción se hace eco Suárez cuando recoge "el error de aquellos que enseñaron que por la gracia no se da realmente la misma persona divina, sino tan sólo los dones creados; y que se dice que se da o que viene Dios al hombre justo, porque se da por una participación especial de la divina naturaleza, que es la gracia". Y en seguida discurre así sobre el posible fundamento de este error, el cual estaba en no reconocer, fuera de la unión hipostática, otra presencia que la de inmensidad. Dice así:

"El fundamento de este error pudo ser el pensar, que, quitada la unión hipostática, Dios no puede existir en las creaturas sino por esencia, presencia y potencia; y que de esta manera ya existía Dios en el alma antes de infundirle la gracia. Pero una vez que la infunde, con esta infusión también está Dios en el alma por esencia, presencia y poder; así como cuando ilumina el aire, también está Dios de aquellas maneras en semejante iluminación, sin que por esto se pueda decir que se comunica de nuevo al aire la misma sustancia de Dios. De ahí que, según esta opinión, la venida de Dios al alma no es otra cosa que la producción de los dones de la gracia" [4].

---

[3] *De Trinitate*, l. 12, *de missione divinarum personarum;* Vives, 1, 794-822.

[4] *De Trin.*, 12, 5, 2: Vives, 1, 807. Un poco más bajo, en el n. 11, volverá a insistir, a otro propósito, sobre este mismo error, atribuyéndolo a algunos teólogos contemporáneos suyos, entre los cuales hay que contar indudablemente a G. Vázquez.

A continuación de este error, el cual negaba la realidad de la inhabitación, presenta Suárez otro, que, concediendo aquélla, la restringía, sin embargo, a sola la persona del Espíritu Santo: "Otros pensaron que se daba solamente la persona del Espíritu Santo, de ningún modo las otras personas, como lo refiere e impugna San Buenaventura" [5].

La respuesta a estos dos errores nos revelará toda la profundidad del pensamiento suareciano en torno a la realidad de la inhabitación.

Refiriéndose, pues, al primer error, habla Suárez de esta manera:

"Cuando Dios infunde al alma los dones de la gracia santificante, se dan al hombre, no solamente los dones creados, sino también las mismas personas divinas, las cuales empiezan a inhabitar su alma; y por esto se dice que por razón de aquellos dones es enviado invisiblemente el Espíritu Santo. Así lo enseñaron los doctores escolásticos, y de tal modo que tienen por cierta esta verdad. Así Santo Tomás, en 1, q. 43, a. 3, tuvo por error la opinión de los que decían que no se daba el Espíritu Santo, sino tan sólo sus dones. Lo mismo piensa Alejandro de Alés y otros teólogos. A esto se añade que es doctrina común de los Padres, como de San León, San Ambrosio y San Agustín... La razón principal es porque así habla expresamente la Escritura, como consta por los testimonios aducidos en la conclusión anterior. Magníficos son entre todos aquellas palabras de San Pablo: *Membra vestra, templum sunt Spiritus Sancti, qui in vobis est, quem habetis a Deo* (1 Cor 6, 19). Las cuales palabras no pueden entenderse de los dones creados, tanto porque se habla de la misma persona del Espíritu Santo, como porque sólo a Dios se dedica un templo, no a los dones creados, los cuales no son más que accidentes. De ahí que con lugares como éste suelen probar los Padres la divinidad del Espíritu Santo. También es notable aquel testimonio de Rom 5, 5: *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.* Pues allí el don creado de la caridad se presenta como distinto del Espíritu Santo, y se afirma que es efecto del Espíritu Santo, que se nos ha dado. También se dice en 1 Io 4, 16: *Qui manet in caritate in Deo manet, et Deus in eo.* Quien permanece en caridad, no sólo tiene el don creado, sino que, mediante aquél, así se une con Dios que Dios realmente está en él, según aquello de Io 14, 23: *Ad eum veniemus, etc.* Y este otro: *Apud vos manebit, et in vobis erit* (Io 14, 17). Luego éstas y parecidas expresiones, repetidas frecuentemente en la Escritura, no se pueden verificar por la sola infusión de la gracia creada, sino que es necesario admitir que es enviada la misma persona divina de alguna manera más propia" [6].

Aquí tenemos afirmada resueltamente, como doctrina cierta, la realidad de la inhabitación de las personas divinas, al mismo tiempo que se han apuntado sus fundamentos teoló-

5 *De Trin.*, 12, 5. 2: Vives, 1, 807.
6 *De Trin.*, 12, 5, 8: Vives, 1, 809-810.

gicos, al acudir a la autoridad de los doctores escolásticos, de los Padres y de la Sagrada Escritura. Este constituye para Suárez el argumento más decisivo, como lo acabamos de ver. Por eso, en el apartado anterior, al que hemos oído referirse a Suárez, todavía aduce estos otros textos: *Ego rogabo Patrem, et alium paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum* (Io 14, 16). *Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis? Si quis autem templum Dei violaverit, disperdet illum Deus. Templum enim Dei sanctum est, quod estis vos* (1 Cor 3, 16-17)...

Si tomamos ahora en la mano cualquier manual moderno de teología, advertimos que la argumentación suareciana para probar la presencia física y sustancial de las personas divinas conserva todo su vigor. Podrá reforzarse el número de teólogos o de Padres, como lo han hecho recientemente respecto de los Padres griegos J. Gross y P. Galtier en sus respectivas monografías sobre *La divinization du chrétién d'après les Pères grecs* París, 1938), y sobre *Le Saint Esprit en nous d'après les Pères grecs* (Roma, 1946); pero el argumento sustancialmente es el mismo. Sólo en cuanto a la firmeza de esta verdad, que Suárez daba como *cierta*, podemos decir que ha habido algún progreso; ya que, gracias sobre todo a la *Divinum illud munus* de León XIII y a la *Mystici Corporis Christi* de Pío XII, el hecho de la inhabitación ha de aceptarse como doctrina del magisterio ordinario de la Iglesia, esto es, como *doctrina católica*. Y atendiendo a que también se contiene manifiestamente en las fuentes de la revelación, todavía podemos presentarla como algo más, a saber, como *doctrina de fe divina y católica*.

Al otro error, de que la inhabitación había que restringirla a sola la persona del Espíritu Santo, replica el teólogo granadino afirmando que la presencia física y sustancial de Dios en el alma es común a las tres divinas personas, si bien debemos reconocer que aquello en que resplandece más el amor se puede apropiar de modo particular al Espíritu Santo, así como al Verbo se atribuyen especialmente todos los dones de sabiduría. Oigamos las palabras de Suárez:

"Tratándose de las misiones invisibles, nunca es enviada una persona sin la otra, si es que ésta puede ser enviada. Así, Santo Tomás. San Buenaventura y extensamente Antonio de Córdoba... Así lo persuade también la razón. Primeramente, porque no son enviadas las personas divinas sino por la gracia santificante o por los dones relacionados con ella; y de este modo no pueden separarse entre sí. En segundo lugar, porque cualquier don es de las dos personas, y por razón de él las dos están de manera nueva en la creatura; y por otro lado, las dos personas proceden (o el Hijo del Padre, o el Espíritu Santo del Padre y del Hijo); luego las dos son enviadas; y juntamente con ellas viene también el Padre,

según aquello de San Juan, 14, 23, *Ad eum veniemus*, etc., aunque el Padre no es enviado, porque no procede de ninguna otra persona. Finalmente, mediante esta misión, no se une hipostáticamente ninguna persona divina con el alma, como consta por la fe; y la unión por la gracia es común necesariamente a las tres personas, ya por producción de la misma, ya porque es participación de la naturaleza divina; y así, primariamente se realiza por razón de la esencia."

"Piensa, sin embargo, Alejandro de Alés que el Hijo puede ser enviado sin el Espíritu Santo, y al revés, porque el efecto se puede apropiar a uno y no al otro; ya que, según San Agustín, en el libro cuarto sobre la Trinidad, capítulos 20 y 21, se dice que el Hijo es enviado por los dones de entendimiento, y el Espíritu Santo por los dones de voluntad. Pero bien responde Santo Tomás que ambas clases de dones van forzosamente unidos a la gracia santificante, y que por eso la misión de las dos personas es también inseparable entre sí. Con lo cual no pretendemos negar, sin embargo, que aquella misión, en que se comunican mayores dones de amor, se atribuye por antonomasia especialmente al Espíritu Santo, mientras que aquellos otros, en que brillan más los dones de sabiduría, se apropian al Verbo" [7].

Esta es la opinión de Suárez. Y ésta ha sido siempre la doctrina más corriente entre los teólogos, que la inhabitación es común a toda la Santísima Trinidad, aunque se puede apropiar al Espíritu Santo, por ser obra del amor de Dios a los hombres. Bien sabemos que no han faltado autores, ni faltan tampoco en nuestros días, que han pretendido presentar la santificación del alma como una función propia y personal del Espíritu Santo [8]. Pero sus argumentos no son convincentes; y frente a ellos conservan toda su firmeza las autoridades y razones teológicas, arriba aducidas por Suárez. Tampoco les favorece la tradición de los Padres griegos, como alguien suponía, sino que, al contrario, según ha demostrado Galtier, "su enseñanza sobre la divinización de los cristianos no está centrada exclusivamente en la unión con el Espíritu Santo, sino en la unión con el Espíritu Santo juntamente con el Hijo y con el Padre" [9]. A esto se añade que entre las normas dadas a los investigadores de la inhabitación por Pío XII en la *Mystici Corporis Christi*, se les manda lo que sigue: "Además sostengan firmemente y con toda certeza que en estas cosas todo es común a la Santísima Trinidad, puesto que todo se refiere a Dios, como a suprema causa eficiente" [10].

---

7 *De Trin.*, 12, 5, 19: Vives, 1, 813.

8 Léanse acerca de este particular, entre otros: H. SCHAUF, *Die Einwonung des Heiligen Geistes* (Freiburg, 1941); P. GALTIER, *Le Saint Esprit en nous d'après les Pères grecs* (Roma, 1946); J. SOLANO, *Algunas tendencias modernas acerca de la doctrina de las apropiaciones y propiedades en la S. Trinidad*: Estudios Eclesiásticos, 21 (1947) 5-34.

9 P. GALTIER, *Le Saint Esprit en nous d'après les Pères grecs*, p. 278.

10 Versión oficial, Barcelona, 1943, p. 54.

Dejemos, pues, firmemente asentado que cuando se habla de inhabitación se entiende una presencia física y sustancial de las personas divinas en el alma; presencia que, aunque se puede apropiar al Espíritu Santo, en realidad es común a toda la Santa Trinidad.

Esto supuesto, demos un paso más, preguntándonos qué se requiere para que esta presencia empiece a existir.

Condición indispensable

Para que real y verdaderamente venga la Santísima Trinidad al alma es de todo punto necesario "algún efecto especial de Dios, en virtud del cual se diga que Dios está de nuevo en la creatura, de un modo particular". La razón nos la da Suárez en seguida:

"La razón es porque misión, descendimiento, venida y otras expresiones parecidas indican un como término local que se adquiere o se consigue de nuevo. Ahora bien; Dios no puede hacerse presente de nuevo a alguna cosa con cambio suyo; ni tampoco puede hacerse presente de una manera nueva, allí donde antes ya estaba, con un modo nuevo que El adquiera, porque entonces Dios se mudaría. Luego todo aquello solamente puede decirse de Dios por un cambio en la creatura. Por lo cual, para toda misión de una persona divina es preciso que Dios empiece a estar en la creatura de un modo nuevo, por un cambio de la misma creatura, pues de otro modo es imposible comprender cómo se dice de Dios que existe allí de nuevo, o por qué se dice también que el Espíritu Santo es enviado ahora y no antes. Por consiguiente, es necesario que se interponga alguna acción real, cuyo efecto sea el fundamento de semejante denominación" [11].

Y cierto que esta acción o efecto nuevo que forzosamente ha de ponerse para que pueda decirse con razón que la Santísima Trinidad viene al alma, tiene para Suárez, dentro del problema de la inhabitación, una importancia capital: "Lo que principalmente se debe explicar aquí, y de lo cual depende todo lo demás, es aquella acción o efecto de Dios; pues una vez declarado esto se entiende mejor cómo se dice que es enviada la misma persona divina, y cuál, y a quién o a dónde... Aquel efecto es como el término de esa misión; y por eso depende de él todo el conocimiento de aquélla" [12].

¿Cuál es, pues, esa acción o efecto que trae al alma a toda la Santa Trinidad?

Suárez lo dice concisamente: "Convienen los teólogos en

11 *De Trin.*, 12, 4, 15: Vives, 1, 805.
12 *De Trin.*, 12, 5, 1: Vives, 1, 807.

que este advenimiento se hace por los dones de la gracia, y solamente por ellos... Esta venida sólo puede realizarse por algún don; no se hace por los dones de la naturaleza; luego se hace por los dones de gracia" [13].

La razón de que ningún don de naturaleza pueda ser causa de la inhabitación, la había dado el Doctor Eximio en el capítulo anterior. La ocasión se la ofreció Durando al hablar de misiones imperfectas, debidas a dones de naturaleza, de misiones perfectas por dones de gracia y de misiones perfectísimas por dones de gloria. Suárez le refuta con un triple argumento, tomado del consentimiento de los teólogos, del testimonio de la sagrada Escritura y de la evidencia misma de la razón. He aquí sus palabras:

"Ni Santo Tomás, ni el Alense, ni los demás escolásticos con el Maestro, admiten que haya misión alguna por dones de naturaleza, porque la Escritura nunca habla así, sino que dice solamente que la persona divina es enviada por razón de un efecto que supera el orden de la naturaleza y pertenece al orden de la gracia; y en estas cosas divinas hay que atenerse a la palabra de la Escritura."

"También se puede dar una razón, tomada de Santo Tomás... Porque solamente se dice que está Dios en las cosas por los dones de naturaleza de tres maneras: por esencia, presencia y poder. Y, al contrario, no se dice ser enviada una persona sino cuando empieza a estar de un modo nuevo, lo cual solamente sucede por la gracia."

"Todo esto podría explicarse de la siguiente manera: Por la primera creación de los seres no se dice que las personas son propiamente enviadas, por más que empiecen a estar en las cosas, porque la misión propiamente se refiere a algo preexistente. Y, por lo tanto, tampoco se dice que las personas son enviadas por razón de la conservación o del gobierno perteneciente al orden de la naturaleza, porque todo esto como que se debe por causa de aquella primera creación; y por eso no se cree que Dios existe de un modo nuevo en las cosas a causa de todo aquello" [14].

De aquí concluye Suárez que no se puede hablar, como lo hizo Durando, de misión alguna de las personas divinas a causa de dones naturales. Tampoco acepta la distinción durandiana de misión perfecta y perfectísima por dones de gracia y de gloria, ya que siendo la gloria la coronación de la gracia, aquellas dos misiones se reducen a una sola por razón de la gracia santificante [15].

Por lo tanto, según el sentir de todos los teólogos, excepción

---

13 *De Trin.*, 12, 5, 1: Vives, 1, 807.

14 *De Trin.*, 12, 4, 2-3. Vuelve a repetir las mismas ideas, más adelante, en el n. 16 del mismo c. 4: Vives, 1, 802 y 806.

15 Insiste de nuevo en el n. 5 del c. 5 (Vives, 1, 808), en que la gloria puede caer bajo la denominación de la gracia.

hecha de Durando y de algunos Nominales, los únicos dones que pueden poner realmente las divinas personas en el alma son los dones de la gracia santificante. Pero aquí se puede preguntar: ¿Se requiere efectivamente la misma gracia santificante, o bastan, por ejemplo, las gracias actuales que preceden a la justificación, o la fe informe, o cualquier gracia carismática? Y si es necesaria la misma gracia santificante, ¿qué es lo que se comprende bajo este nombre? A esto último responde Suárez que la gracia santificante "incluye la caridad y la fe y la esperanza viva con otras virtudes y dones que de suyo acompañan a la gracia" [16]. Y como hubo teólogos que negaron fuese necesaria la misma gracia santificante, contentándose con las gracias poco ha enumeradas, por eso insiste Suárez en probar por razón y autoridades que es imprescindible para la inhabitación la gracia santificante. Veamos de qué manera:

"Como queda demostrado, es necesaria una real mutación que supere el orden y lo debido a la naturaleza; por consiguiente, debe ser una mutación por la gracia; pero como ésta no es perfecta si no se hace por la gracia santificante, por eso es ésta de todo punto necesaria... Hay que reconocer que es necesario el propio don de la gracia santificante para que se dé el Espíritu Santo, y sea sencillamente enviado. Así lo enseñan Santo Tomás, el Alense, San Buenaventura... y comúnmente todos los teólogos... Este modo de hablar es más conforme con la Escritura y con los Padres. Pues el Espíritu Santo se dice propiamente que es enviado, cuando se nos da para que esté y habite en nosotros, según aquella palabra de Cristo en Io 14, 15: *Ego rogabo Patrem, et alium Paraclitum dabit vobis ut maneat vobiscum in aeternum.* Y más abajo, en Io 14, 23: *Ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus.* Pero el Espíritu Santo, según la manera de hablar de la Escritura, no habita ni permanece sino en los justos y santificados por la gracia... Además, del divino Espíritu escribe San Pablo, 1 Cor 3, 16: *Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis?*, a saber, cuando sois justos y santos. Por eso añade: *Si quis autem templum Dei violaverit, disperdet illum Deus. Templum enim Dei sanctum est, quod estis vos.* Ahora bien, la santidad de este templo consiste en la gracia; luego por ésta habita en él el Espíritu Santo; y una vez perdida aquélla, se aparta; por lo tanto, es enviado al alma por razón de la misma gracia. De ahí que en el cap. 6, v. 15, escriba nuevamente San Pablo: *Nescitis quoniam corpora vestra membra sunt Christi? Tollens ergo membra Christi, faciam membra meretricis?* Y también, 6, 19: *An nescitis quoniam membra vestra, templum sunt Spiritus Sancti, qui in vobis est, quem habetis a Deo, et non estis vestri?* Y antes había dicho, 6, 17: *Qui adhaeret Domino, unus spiritus est.* Todo lo cual pone de manifiesto que entonces tiene el hombre al Espíritu Santo cuando está adherido a El por amor, y cuando le antepone a todas las cosas; de tal modo que así se dice que el hombre es todo del Espíritu Santo, más que suyo, y que pierde al Espíritu Santo cuando peca.

16 *De Trin.*, 12, 5, 5: Vives, 1, 808.

Así hablan también los Padres... Y la razón bien se desprende de lo dicho..." [17].

Todavía le da ocasión para insistir una vez más en la necesidad ineludible de la misma gracia santificante la opinión del agustino Gregorio de Rímini, el cual, por otro lado, no hace sino reflejar el sentir de otros Nominalistas. Así razonaban estos teólogos, al decir de Suárez: "Otros dijeron que esta misión se hace de hecho por razón de los dones de la gracia; pero que, atendiendo al poder absoluto de Dios, no eran necesarios semejantes dones para tal misión. Puesto que estos dones no se requieren sencillamente para la justificación del hombre, pues éste podría ser justificado por una benevolencia extrínseca de Dios, y podría ser aceptado para la gloria sin una mutación real por parte suya; luego de análoga manera podría ser enviado al hombre el Espíritu Santo sin estos dones creados" [18].

Concedían, pues, estos teólogos, aquí aludidos por Suárez, que en hecho de verdad el Espíritu Santo viene al alma por la gracia; pero defendían al propio tiempo que en absoluto, aun sin ella, podría darse la inhabitación. Oigamos cómo discurre Suárez en torno a estas ideas, reafirmándose siempre en la necesidad de la gracia santificante para la donación de las personas divinas, y rechazando como inconsistentes las razones de sus contrarios:

"Es preciso confesar ante todo que no puede realizarse, ni comprenderse, una misión especial del Espíritu Santo al alma humana sin una mutación real, obrada en el mismo hombre. Esta afirmación no pertenece a los dogmas de fe, pero es, sin embargo, probabilísima y verdadera... La razón ya queda dada en el capítulo anterior. Porque la divina persona no puede darse, o ser enviada, por una denominación intrínseca suya, sino tan sólo extrínseca. Por lo cual, si de nuevo puede atribuirse a la divina persona esa denominación, es necesario que ello sea por alguna mutación real de la misma creatura"...

"Y no se diga que basta una benevolencia extrínseca, o una aceptación, por parte de Dios... Esa aceptación no basta para que se diga que el Espíritu Santo es enviado desde aquel momento en que ese hombre ha sido aceptado para la gloria, porque el Espíritu Santo no empieza a estar en él desde entonces con un modo nuevo y real, sino cuando más es aquello como una promesa de que el Espíritu Santo será enviado a ese hombre cuando se le confiera la gloria; pero esto, más que una misión, es una aceptación para una misión. Porque así como no puede ser elevado a la bienaventuranza ese hombre sin alguna mutación real, cual será la misma visión de Dios, así tampoco el Espíritu Santo puede ser enviado a alguno sin su real mutación. Y lo mismo hay que sos-

17 *De Trin.*, 12, 5, 5-7: Vives, 1, 808-9.
18 *De Trin.*, 12, 5, 2: Vives, 1, 807.

tener aun cuando dijéramos que el pecado se perdona por una extrínseca condonación; porque por esa condonación no recibe el hombre la inhabitación del Espíritu Santo, si no recibe también los dones realmente santificadores"... [19].

Por eso, para Suárez la inhabitación lleva consigo una donación física y sustancial de las personas divinas. Pero para que ésta se realice en el alma es de todo punto necesario un efecto o acción de Dios, que no basta sea del orden natural, sino que debe ser la misma gracia santificante, con la comitiva de las virtudes y dones del Espíritu Santo. Y no solamente de hecho va unida la inhabitación a los dones de la gracia santificante, sino que la gracia es de absoluta necesidad para que Dios venga realmente a vivir en el alma.

Prioridad de naturaleza

Según esto, la gracia es inseparable de la inhabitación, y a su vez lo es también la inhabitación de la gracia. De ahí surge aquella cuestión sutil, pero no por eso inútil, de la prioridad de naturaleza entre la gracia y la inhabitación, cosas ambas que en realidad se dan al alma en un mismo instante, esto es, en el momento histórico de la justificación. El problema se reduce a lo siguiente: La gracia, obra de Dios, ¿ha de concebirse como el imán o causa moral del advenimiento de Dios al alma; o, por el contrario, Dios presente en el alma es el sol esplendoroso que derrama en torno suyo los dones creados de la justificación? La cuestión es paralela a aquella otra que se propone Suárez en el tratado *de Deo Uno*, y más ampliamente todavía en las *Disputationes metaphysicae*, y de la cual disputan entre sí Santo Tomás y Escoto, a saber, si de la acción de Dios en las cosas se deduce legítimamente la presencia de Dios en las mismas, o más bien, si de la presencia de Dios se ha de colegir su acción. Suárez sigue la opinión de Santo Tomás, de que la acción de Dios arguye su presencia real en todas las cosas [20]. De ahí que, si nos es dado pasar del orden natural al mundo de la gracia, tendríamos que decir que el Doctor Eximio pensó en una prioridad de naturaleza de la inhabitación frente a la gracia santificante. Sin embargo, esta pregunta respecto de la gracia no se la hizo nunca explícita y formalmente. Y en aquellos lugares, en los cuales juega con los dos elementos de gracia e inhabitación, tampoco puede

19 *De Trin.*, 12, 5, 3-4: Vives, 1, 807-8.

20 *Tractatus de divina substantia eiusque attributis*, 2, 27; *Disputationes metaphysicae*, d. 30, s. 7: Vives, 1, 51; 26, 95s.

conocerse si su pensamiento gravitaba en un sentido o en otro [21].

No sucede lo mismo con Santo Tomás. El Doctor Angélico, al preguntarse expresamente qué se nos daba primero, si el Espíritu Santo o la gracia, responde, precisando conceptos, que como causa eficiente de la gracia recibimos antes al Espíritu Santo, si bien como disposición para recibir al Espíritu Santo se nos da primero la gracia [22].

Por lo que hace a las fuentes de la revelación, esto es, a la Escritura y a la Tradición, J. C. Martínez Gómez, en su artículo sobre la *Relación entre la inhabitación del Espíritu Santo y los dones creados de la justificación*, concluye como doctrina sólidamente probable que "Dios es el sol que ante todo brilla en nuestros corazones, y que nuestra santificación habitual no es sino su bella irradiación" [23].

En el aumento de la gracia

De lo dicho hasta aquí se desprende que al infundírsenos la gracia santificante en la justificación, al mismo tiempo, se nos da también la inhabitación física y sustancial de toda la Santísima Trinidad. Por consiguiente, creemos inadmisible la opinión de I. H. Oswald y de K. Adam, cuando defienden que en la justificación por el Bautismo se concede al alma una inhabitación puramente dinámica, reservando para la Confirmación la inhabitación sustancial. Al darse la gracia en el Bautismo, ésta necesariamente lleva consigo la presencia sustancial de las personas divinas [24]. Pero ¿sucede lo mismo cuando el alma ya justificada acrecienta con nuevos grados el caudal de la gracia santificante?

---

21 Léanse, por ejemplo, *De Trin.*, 12, 5, 7; 12, 5, 8; 12, 5, 13; 12, 5, 15; Vives, 1, 809. 811. 812. Nótese, sin embargo, que en 12, 5, 13 afirma Suárez que Dios se prepara en el alma un templo viviente por medio de los dones creados. Lo cual parece indicar alguna prioridad de naturaleza entre la inhabitación y la producción de la gracia.

22 Véase su comentario al Maestro de las Sentencias, 1, dist. 14, q. 2, a. 1, sol. 2; q. 43, a. 2. Acerca de este punto pueden consultarse: J. Sagüés, *El modo de inhabitación del Espíritu Santo según Santo Tomás de Aquino*: Miscelánea Comillas, 2 (1944) 164-5; J. M. Alonso, *Relación de causalidad entre gracia creada e increada en Santo Tomás de Aquino*: Revista Española de Teología, 6 (1946) 3-59.

23 Estudios Eclesiásticos, 14 (1935) 48. De la misma manera piensa San Isidoro de Sevilla, como puede verse en nuestro artículo de la Revista de Espiritualidad, 1 (1941) 30-31.

24 J. H. Oswald, *Die dogm. Lehre von den Sakramenten der kath. Kirche*, I (1894) 353s.; K. Adam, *Theologische Quartalschrift*, 101 (1920) 408.

Suárez conoció la dificultad, y se la propuso de esta manera: "Nos sale al paso la dificultad de que el Espíritu Santo no es propiamente enviado sino en la infusión de la gracia santificante, pero no cuando ésta se aumenta... Lo cual se prueba porque, una vez que el Espíritu Santo ya está en el alma por la gracia, aunque después ésta se aumente, el Espíritu Santo no empieza a estar de nuevo en el alma, ni es enviado a ella, ya que nadie es enviado sino allí donde no está"... [25]. Es decir, que estando ya Dios en el alma por la gracia, parece que no puede hablarse de que venga de nuevo al alma en los sucesivos aumentos de la gracia.

A la dificultad responde nuestro teólogo reconociendo efectivamente que no todos los autores hablan de igual manera en este punto. Oigámosle:

"Algunos niegan en absoluto que el Espíritu Santo sea enviado invisiblemente al hombre ya justificado, aunque éste crezca intensiva o extensivamente en la gracia, o en los dones de la misma... San Buenaventura sostiene que por ningún aumento intensivo de la gracia es enviada ninguna persona divina, por la sencilla razón de que no empieza a estar allí de un modo nuevo; pero concede que hay misión del Espíritu Santo, por estar de manera nueva, en aquel aumento extensivo, en el cual la gracia se extiende a un modo nuevo de obrar por un nuevo don, por ejemplo, de lenguas, o por un nuevo auxilio, cual se da en el sacramento de la Confirmación... Santo Tomás, en cambio, enseña terminantemente que existe misión invisible por el aprovechamiento en la virtud, o por el aumento en la gracia; aumento que entonces tiene lugar principalmente cuando uno pasa a un nuevo estado de gracia, como a la gracia de hacer milagros o de profetizar, o impulsado por el fervor de la caridad acomete obras extraordinarias de virtud, así como el martirio o la renuncia del siglo"... [26].

Así clasificadas las diversas opiniones, pasa Suárez a dar la suya, que es por cierto afirmativa, con tal de que siempre exista algún aumento de gracia santificante. "A mí me agrada —escribe—el que haya misión en todo aumento de gracia santificante". El argumento es fácil y sencillo: "Porque es de mayor importancia, y arguye más unión con Dios, este aumento (intensivo) que todo aumento extensivo, si éste no incluye el aumento intensivo de la misma gracia santificante". Y resuelve de este modo la dificultad de los contrarios: "Ni vale la objeción de que ya estaba allí la persona divina; porque, por un lado, así como aquel hombre recibe un nuevo grado de gracia, así la persona divina empieza a estar allí de un modo nuevo y más perfecto; y por otro, cualquier grado de gracia es de suyo suficiente para llevar consigo a la per-

25 *De Trin.*, 12, 5, 16: Vives, 1, 812.
26 *De Trin.*, 12, 5, 16-17: Vives, 1, 812.

sona divina. De ahí que sea como accidental el que ya esté allí de antemano"[27].

Sin embargo, reconoce el Doctor Eximio que cuando se trata de un aumento extensivo de la gracia, que lleva consigo efectos extraordinarios, bien sean carismáticos, bien de la misma gracia santificante, entonces hay una misión muy propiamente dicha, aunque hubiese precedido otra anteriormente. Así fué enviado el Espíritu Santo a los apóstoles en el octavo día de la Resurrección, y en el día de Pentecostés; así se da en algunos sacramentos... Pero con esta ocasión vuelve a insistir en la necesidad absoluta de que haya aumento efectivo de la gracia santificante, juntamente con la donación de cualquier gracia carismática. Dice así: "Pienso que la sola donación de una gracia carismática, o de un auxilio preveniente, sin aumento de gracia santificante, no basta para que haya misión de una persona divina. Pues, como antes dije, esos dones por sí solos no bastan, porque no constituyen un título nuevo para una presencia particular distinta de aquella que corresponde al poder de Dios"[28].

De este modo, no sólo en el instante de la infusión de la gracia santificante, sino también siempre que haya algún aumento de la misma, se verifica una nueva misión de las personas divinas al alma justa.

Sujeto de inhabitación

Y ¿a quiénes se da esta inhabitación de las personas divinas? Suárez lo dice sin vacilación alguna, dando al mismo tiempo la razón de ello: "Esta misión de las personas divinas tan sólo puede hacerse sobre una creatura racional, porque sola ella es capaz de recibir la gracia y de gozar de la vista de Dios". De donde concluye que también los ángeles disfrutaron de esta inhabitación, lo mismo que los justos que vivieron antes de Cristo. Conclusiones que apoya en la autoridad de Padres y teólogos, como Santo Tomás, Alejandro de Alés, el Papa San León, San Agustín y San Jerónimo[29].

Verdad es que Dionisio Petau negó esta inhabitación a los justos del Antiguo Testamento[30]. Y, tal vez mucho antes que él, la negaron San Gregorio Nacianceno y San Cirilo de Ale-

---

27 *De Trin.*, 12, 5, 17: Vives, 1, 812-3.
28 *De Trin.*, 12, 5, 18: Vives, 1, 813.
29 *De Trin.*, 12, 5, 20: Vives, 1, 813.
30 D. Petau, *De Trinitate*, 8, 47.

jandría [31]. Pero la afirmación terminante de Suárez está fuera de toda duda, sobre todo después que enseñó León XIII en la *Divinum illud munus* ser cierto que el Espíritu Santo también habitó por la gracia en los hombres justos que existieron antes de Cristo [32].

Conclusión

Cuanto llevamos dicho hasta aquí lo podemos resumir en las siguientes conclusiones: 1) Es un hecho cierto la realidad de una presencia física y sustancial de las tres personas divinas en el alma justa, a causa de la gracia santificante y de los demás dones que la acompañan, y solamente a causa de estos dones sobrenaturales. 2) Esta inhabitación es, por consiguiente, cosa distinta de los dones creados de la justificación, a los que va sin embargo inseparablemente unida, y que se realiza en el mismo momento histórico en que aquéllos se infunden, si bien pudiera concebírsele como anterior a ellos con cierta prioridad de naturaleza. 3) Esta presencia divina, exclusiva de solos los seres racionales, se ha realizado y se realiza en los justos de todos los tiempos. Se dió, pues, a los ángeles, al ser elevados al orden sobrenatural, y antes de entrar en la posesión de Dios por la visión intuitiva. Y se dió también a todas las almas justas del Antiguo Testamento. 4) Esta misión o advenimiento de las personas divinas se verifica no sólo cuando se infunde la gracia santificante, sino también en cualquier aumento de la misma gracia.

2) *El modo de la inhabitación*

Asentada ya la realidad de esa presencia física y sustancial de las tres personas divinas en toda alma justa, se ocurre preguntar: ¿Cómo ha de concebirse esta presencia divina? ¿Cuál es su modo o naturaleza? ¿Es la sola presencia de in-

---

31 S. Gregorio Nacianceno, *Orat.* 41, 11; S. Cirilo Alejandrino, *Thes. de sancta et cons. Trinitate,* 11, 105-6; *In Io.* 5, 2. Sobre el pensamiento de San Cirilo de Alejandría pueden leerse: Mahé, Rev. d'Hist. Eccl. 10 (1909) 485-492; M. Gómez, Estudios Eclesiásticos, 14 (1934) 294; Weigl, *Die Heilslehre des hl. Cyrillus v. Alex.,* p. 286; J. Sagüés, Estudios Eclesiásticos, 21 (1947) 35-83.

32 "Certum quidem est in ipsis etiam hominibus iustis, qui ante Christum fuerunt insedisse per gratiam Spiritum Sanctum" [ASS, 29 (1897) 651]. Acerca de la inhabitación en los justos del Antiguo Testamento ha escrito G. Philips, *La grâce des justes de l'Ancien Testament;* Ephemerides Theologicae Lovanienses, 24 (1948) 23-58.

mensidad, o más bien algo distinto de aquélla? Y ¿cuál es esto?

Desde luego, nos advierte Pío XII en la *Mystici Corporis Christi* que esta inhabitación de Dios en el alma es un verdadero misterio, cuya naturaleza, mientras peregrinamos por la tierra, nunca podremos entenderla plenamente, ni tampoco expresarla con palabras humanas [33].

Cierto que, por lo dicho más arriba, la inhabitación tiene que ser algo distinto de la omnipresencia divina, ya que ésta es común a todas las cosas, mientras que aquélla no se concede sino a las almas justas. Así, pues, como existe Dios de una manera especial en la Humanidad de Jesucristo por razón de la unión hipostática, y en los bienaventurados a causa de la visión intuitiva, de análoga manera hay que poner una singular presencia de Dios en las almas justas por razón de la gracia santificante. Pero, al mismo tiempo, esta misteriosa presencia de Dios en el alma justa no es más que una presencia accidental, sin que constituya de ningún modo una unión sustancial entre Dios y el alma, y sin que sea tampoco una irrupción de lo humano en lo divino por la apropiación de atributos de la divinidad [34].

¿En qué consiste, pues, esta presencia de Dios en el alma?

Suárez reconoce lo misterioso del problema, y como que se complace en plantear la dificultad de encontrar una explicación satisfactoria:

"La dificultad está en hallar el modo, según el cual se dice que, aparte de los dones creados de la justificación, también se da al alma la misma persona divina. Porque la presencia real e íntima de Dios en el alma es cierto que *ni se adquiere*, pues la persona divina no se mueve, y se supone también que el alma ya preexiste, *ni se aumenta*, tanto por parte de Dios, que es inmutable, como por parte del alma, que es indivisible y está total e íntimamente presente según su esencia a todo Dios, *ni en ese modo de presencia puede haber más y menos*. Pues bien; supuesto todo eso, parece que solamente se dan al alma más o menos dones de Dios; lo cual se refiere tan sólo a los dones creados y a su infusión, pero no a una peculiar donación de la misma persona divina" [35].

Con otras palabras. Dios está ya presente en el alma por razón de su inmensidad. Por lo cual parece que ni se puede adquirir la presencia de Dios, ni aumentarla, ni en eso puede haber más o menos. Luego, darse Dios al alma significa que

---

33 Pío XII, *Mystici Corporis Christi*: AAS, 10 (1943) 231; versión oficial española, Barcelona, 1943, p. 54.

34 Pío XII, *Mystici Corporis Christi*: AAS, 10 (1943) 231; versión oficial española, Barcelona, 1943, p. 34.

35 *De Trin.*, 12, 5, 9: Vives, 1, 810.

nos da e infunde los dones creados de la justificación, pero de ningún modo que se nos den física y sustancialmente las mismas personas divinas. Si, pues, la inhabitación es una realidad distinta de los dones creados, como se desprende de lo que llevamos dicho, habrá de existir un modo de presencia, diverso de esos dones y de la misma omnipresencia divina.

El teólogo granadino se acoge ante todo a la solución dada por Santo Tomás, la cual, sin embargo, no pareciéndole suficiente, tratará de completarla después con algo personal y propio suyo.

Según Suárez, el Doctor Angélico responde a aquella dificultad diciendo "que hay un modo especial de estar Dios en la creatura racional, como está lo conocido en aquel que conoce y lo amado en aquel que ama. Porque la creatura racional se llega al mismo Dios por estas acciones de conocimiento y de amor, y por eso se dice que Dios está en ella y habita en ella como en templo suyo. Mas entiende Santo Tomás—prosigue Suárez—que Dios está de esa manera en el hombre por conocimiento y por amor, no separadamente por conocimiento o por amor, sino por las dos cosas juntamente; y así concluye que está por la gracia, por medio de la cual el hombre conoce y ama perfectamente a Dios y es capacitado para disfrutar de Dios presente dentro de sí, cuanto es posible en esta vida, y así se dispone para gozar del mismo perfectamente en la otra vida" [36].

Ya desde el siglo catorce fué juzgada insuficiente esta explicación de Santo Tomás. Pero Suárez acentuó todavía más esa deficiencia, arrastrando en pos de sí a numerosos teólogos. Escribe así:

"El objeto conocido y amado se dice que está en aquel que lo conoce y lo ama de dos maneras: Una, por representación cognoscitiva y por impulso de amor, y otra, tan sólo de una manera objetiva. Refiriéndonos al primer modo, estar Dios en el alma como objeto conocido y amado no es otra cosa que producirse en el hombre o un concepto que representa a Dios de manera sobrenatural, por razón del cual se dice que el hombre está en Dios como en el término de su inclinación y Dios en él como arrastrándole hacia sí. Mas todo esto no sobrepasa la presencia de Dios en el hombre por los dones creados del conocimiento y del amor, ya que ellos fundan la denominación extrínseca de Dios que así existe en el hombre. Pero lo que en el hombre existe real y verdaderamente no es sino aquel conocimiento de la inteligencia y aquel impulso de la voluntad. Si se atiende a la otra manera de existir tan sólo como objeto conocido y amado, entonces es más evidente todavía que aquello es una denominación extrínseca, que no exige

36 Cita Suárez a Santo Tomás en 1, q. 8, a. 3 y en q. 43, a. 3. Léase SUÁREZ, *De Trin.*, 12, 5, 9: Vives, 1, 810.

de por sí la existencia de Dios en el hombre. De este modo puede estar dentro de mí como conocido y amado aun el objeto más distante. Y así, si Dios por su inmensidad no estuviese dentro del hombre, sino tan sólo en el cielo, y el hombre conociese y amase a Dios, Dios estaría en el hombre como conocido en aquel que conoce y como amado en aquel que ama. Y de ningún modo bastaría esto para decir que Dios se daba al hombre, personal y sustancialmente. Más aun; el hombre en el mismo estado de pura naturaleza, si llegara a conocer y a amar a Dios de modo natural, se diría que poseía a Dios como objeto conocido y amado; y sin embargo, no se podría decir por eso que Dios se daba sustancialmente al hombre, o que estaba en él de una manera propia y peculiar" [37].

Según esto, aquel modo de conocimiento y amor sobrenaturales no lleva consigo la presencia física y sustancial de las personas divinas, cual la exigen las fuentes de la revelación, sino tan sólo una presencia de orden intencional, que se compagina con la separación real del objeto conocido y amado. Y nos confiesa Suárez que precisamente por esto, porque se explicaba la inhabitación por este conocimiento y afecto actual o habitual, había en su tiempo algunos teólogos que llegaron a la conclusión de que Dios no estaba real y sustancialmente presente en el alma, y que sólo se podía hablar de donación del Espíritu Santo en cuanto que el Espíritu Santo produce los dones de la gracia allí donde ya estaba antes por razón de su inmensidad [38]. Pero esta conclusión desagrada a Suárez, el cual la rechaza como abiertamente contraria a los datos revelados. Por eso, a renglón seguido, presenta su propia opinión con la modestia en él acostumbrada.

Como podrá apreciarse, la solución suareciana, desarrollada por su autor como una prolongación de la anterior explicación de Santo Tomás [39], y apuntada efectivamente por el Doctor Angélico en la 1-2, q. 28, a. 1, da como razón formal de la inhabitación la amistad perfecta entre Dios y el alma, que se desprende de la gracia y que reclama la existencia física y sustancial de las personas divinas. Razona así:

"Me parece que piensan piadosamente, y dentro de una sólida probabilidad, cuantos enseñan ser tales los dones de la gracia que ellos por su propia fuerza y con un derecho como connatural, exigen la presencia íntima, real y personal de Dios en el alma así santificada. Lo cual puede explicarse con esta proposición condicional. Si fingimos, por un imposible, que el Espíritu Santo no está realmente presente en el alma por otros títulos, el solo hecho de la santificación del alma por la gracia traería al Espíritu Santo dentro del alma con una presencia personal, y allí estaría y permanecería mientras durase la gracia. Por eso, aunque el alma disfruta de esa presencia a causa de la inmensidad y del poder de

[37] *De Trin.*, 12, 5, 10: Vives, 1, 810.
[38] *De Trin.*, 12, 5, 11: Vives, 1, 810.
[39] *De Trin.*, 12, 5, 14: Vives, 1, 811.

Dios, bien se puede decir que posee también al Espíritu Santo por la gracia y por la caridad, y que así se dice que viene o que es enviado por medio de esos dones. Así entendemos la misión del Verbo divino a la naturaleza humana, que asumió; porque aunque fingiésemos que el Verbo no estuviese presente en aquella naturaleza humana por la inmensidad, el hecho de la unión hipostática le haría íntimamente presente a ella; y por eso se dice que está real e íntimamente presente a aquella Humanidad, de una manera especial, a causa de la unión. De modo parecido, decimos que el Espíritu Santo se da al alma, y que está en ella, real e íntimamente, de manera singular, por razón de la gracia santificante. Y esto se comprende mejor en el ejemplo aducido, ya que aquella misión es física y real y tan sustancial que de allí resulta una sola cosa; lo cual no puede entenderse sin una mutua e íntima presencia de los extremos unidos. Sin embargo, esta unión por la gracia no es tan evidente, por tratarse de una unión afectiva, siempre accidental, por hacerse por medio de accidentes" [40].

Mas aquí, como si presintiese Suárez que se iba a volver contra él la misma dificultad que él esgrimió contra la teoría del conocimiento y del amor, trata de reforzar su propia interpretación, expresándose así:

"Por la gracia y por la caridad se entabla una amistad perfectísima entre Dios y el hombre. Ahora bien, la amistad, por su propia naturaleza, exige unión entre los amigos, no sólo por la conformidad de afectos, sino también, en cuanto sea posible, por una presencia y unión inseparables. De ahí que esta amistad perfectísima y espiritual y divina exige con todo derecho la íntima presencia de Dios en el hombre; al cual le hace de esta manera su amigo por la real existencia dentro de él, en fuerza de aquella amistad, de modo que, a falta de otros títulos, éste bastaría."

"Pero, por otro lado, como esta amistad no es de igual a igual..., por eso Dios está en el hombre como protector y guardián suyo, no sólo por razón de su providencia general, sino también por el título de peculiar amistad. Finalmente, porque en esta amistad siempre se ha de tener cuenta de la majestad de Dios, por eso, de tal modo permanece el Espíritu Santo en el hombre, como en su amigo, a quien está íntimamente unido, que al mismo tiempo es un amigo, digno de toda reverencia y veneración; y por eso está allí presente como en un templo viviente, que El se dispone y prepara por medio de los dones creados, para ser allí adorado"... [41].

Esta consideración suareciana de la amistad perfecta, como exigencia de la inhabitación, ha parecido siempre eficaz a buen número de teólogos. Nosotros, sin embargo, a fuer de sinceros, nos atrevemos a preguntar: La amistad, por estrecha que ésta sea, ¿no pertenece al orden intencional? ¿No se da acaso verdadera e íntima amistad entre personas que viven entre sí muy distantes? Un amor espiritual, tierno y entrañable a la

40 *De Trin.*, 12, 5, 12: Vives, 1, 811.
41 *De Trin.*, 12, 5, 13: Vives, 1, 811.

Santísima Virgen, ¿exige su presencia real en nosotros? Y esta misma amistad sobrenatural entre Dios y el alma justa, como resultado exclusivo de la gracia y de la caridad [42], ¿exige efectivamente la presencia física de las personas divinas, pero de tal manera que la amistad como tal las haga formalmente presentes? ¿No acabamos de oír al propio Suárez, al comparar la unión hipostática con la inhabitación, que aquella unión es física, real y sustancial, mientras que esta unión por la gracia no es tan evidente, por tratarse de *una unión afectiva,* siempre accidental...?

En realidad, su solución, aun urgiendo y adelantando un poco más la del conocimiento y del amor, viene a quedar dentro de aquélla, y sobre la opinión suareciana pesa también la misma dificultad de que conocimiento y amor y amistad pertenecen a un orden intencional, y pueden, por lo tanto, existir entre seres físicamente distantes entre sí. Nos parece adivinar, tanto por su empeño en reforzar esta interpretación como por el hecho de presentarla solamente como piadosa y probable, que Suárez sentía la flaqueza de su propia explicación. Sin embargo, a nuestra modo de entender, en la doctrina integral de Suárez acerca de la inhabitación está encerrada la verdadera y satisfactoria solución de este difícil problema.

3. *Crítica. Solución*

Son orientadoras las palabras de Pío XII en la *Mystici Corporis Christi*: "Se dice que las divinas personas habitan en cuanto que estando presentes de una manera inescrutable en las almas creadas, dotadas de entendimiento, entran en relación con ellas por el conocimiento y el amor, aunque de un modo absolutamente sobrenatural y por completo íntimo y peculiar" [43]. Dos cosas se afirman aquí, al querer explicar la inhabitación: Que las personas divinas están presentes en el alma, y que por eso el alma entra en relación con ellas por un conocimiento y un amor sobrenaturales.

Por consiguiente, el conocimiento y el amor de Santo Tomás, y la razón de amistad de Suárez, juegan aquí un papel importante. Pero si esto se toma de una manera exclusiva, como único elemento de solución, ni Santo Tomás ni Suárez pueden explicar satisfactoriamente la presencia física y sustancial, atestiguada por las fuentes de la revelación, ya que, como llevamos repetido varias veces, el conocimiento y el amor

---

42 *De Trin.*, 12, 5, 15: Vives, 1, 812.

43 Versión oficial española, Barcelona, 1943, p. 54.

y la amistad caen dentro del orden intencional de la representación y del afecto, compatibles con la separación física y real.

Por lo cual el conocimiento y el amor forman parte esencial de la razón formal de la inhabitación; pero presuponen forzosamente la presencia real de las personas divinas por la producción y conservación de la gracia santificante. Con razón oíamos afirmar a Suárez más arriba que para que se dé la inhabitación es de todo punto necesario algún efecto especial de Dios, en virtud del cual se puede decir que Dios está de nuevo en la creatura de una manera peculiar [44]. Y tanta importancia tiene esto dentro del problema general de la inhabitación, que llegó a escribir Suárez, como ya vimos también: "Lo que principalmente se debe explicar aquí, y de lo cual depende todo lo demás, es aquella acción o efecto de Dios" [45]. Pues bien; este efecto es únicamente la gracia santificante con los demás dones de la justificación, como nos lo ha repetido Suárez muchas veces. Y para que la gracia se produzca y conserve en el alma se requiere necesariamente la presencia real de Dios, ya que "Dios allí está peculiarmente, donde peculiarmente obra" [46].

Por eso la inhabitación, adecuadamente considerada, encierra dos momentos, inseparables entre sí: La presencia física de las personas divinas, que producen y conservan en el alma los dones creados de la justificación, presencia que por lo mismo podríamos llamar *dinámica*, y otra presencia, que vamos a llamar *intencional*, en virtud de la cual Dios, ya físicamente presente en el alma, se da a gozar amigablemente a la misma alma por medio de los actos sobrenaturales de conocimiento y de amor, provenientes de la gracia santificante. Lo cual, como bien decía León XIII en la *Divinum illud munus*, es como un anticipo e incoación de la bienaventuranza del cielo [47].

Se necesita, pues, la presencia física de Dios en el alma por la producción y conservación de la gracia, tal como Suárez la reclamaba para salvaguardar la verdad revelada de la inhabitación. Pero, al mismo tiempo, quien se detuviese aquí, no habría dado todavía con la razón adecuada de la inhabitación, ya que esta manera de presencia vendría a ser un caso particular de la presencia general de Dios en las cosas por razón de su poder. Por esto muy acertadamente rechaza Suárez la opinión de G. Vázquez, el cual no admitía realmente

---

44 *De Trin.*, 12, 4, 15: Vives, 1, 805.
45 *De Trin.*, 12, 5, 1: Vives, 1, 807.
46 *De Trin.*, 12, 4, 8: Vives, 1, 803.
47 León XIII, *Divinum illud munus*: ASS, 29, 653.

otra presencia que la presencia dinámica [48]. Y por el mismo motivo también rechazamos nosotros la opinión de los Salmanticenses [49] y de Oberdoerffer [50] y aun del propio Galtier [51], a quien siguen Lennerz [52], Retailleau [53] y otros, a pesar de la manera tan delicada con que Galtier expresa las exigencias de esta presencia, comparándola con la sigilación de una materia blanda. Así como—escribe Galtier—para que permanezca constantemente la sigilación en una materia flúida se necesita que el sello esté presionando perennemente, porque de lo contrario se borraría la imagen, de igual manera para que dure la gracia en el alma, la cual nos asemeja a la naturaleza divina, es preciso que esté siempre presente en el alma la misma naturaleza divina.

Por otro lado, cuantos teólogos, a partir de discípulos tan autorizados como Egidio Romano, interpretaron a Santo Tomás como si pusiese la razón formal de la inhabitación en las solas exigencias del conocimiento y del amor, independientemente de la presencia de inmensidad, han considerado insuficiente e ineficaz su solución. Y por cierto, con razón. Suárez, como ya dijimos, pensó lo mismo. Y por eso trató de completarla con las exigencias de la amistad. Su postura agradó a muchos teólogos, aun tomistas. Y así sabemos que le siguen González de Albelda [54], Gonet [55], Billuart [56], y más reciente-

---

48 G. Vázquez, In 1, d. 30, c. 3, n. 11s. Puede verse la refutación de Suárez en *De Trin.*, 12, 5, 11: Vives, 1, 810. Se dice comunmente que Vázquez explica la inhabitación por la sola producción de la gracia. Piensa, sin embargo, L. D. Sullivan, S. I., *Justification and the Inhabitation of the Holy Ghost. The doctrine of Father G. Vázquez* (Roma, 1940), que a Vázquez se le debe interpretar de distinta manera, ya que Vázquez no sólo excluía una nueva presencia sustancial del Espíritu Santo, sino que negaba la misma sustancialidad de esta presencia.

49 Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. 6, d. 19, dub. 5. Piensa T. Zielinski, O. C. D., que los Salmanticenses están más cerca de Vázquez que de Suárez, como se cree comúnmente. Véase su artículo *Doctrina Salmanticensium de modo inhabitationis S. Trinitatis in anima iusti*: Divus Thomas, Piacenza, 45 (1942) 373-394.

50 P. Oberdoerffer, *De inhabitatione Spiritus Sancti in animabus iustorum*, Tornaci, 1890.

51 P Galtier, *L'habitation en nous des Trois Personnes* (Roma, 1950) p. 217-240.

52 H. Lennerz, *De gratia Redemptoris* (Roma, 1934) p. 117.

53 M. Retailleau, *La sainte Trinité dans les âmes justes* (Angers, 1932). Esta misma opinion de Galtier la defienden también I. G. Menéndez-Reigada, O P., *Inhabitación, dones y experiencia mística*: Rev. esp. de Teología, 6 (1946) 72-101; T. Urdánoz, O. P., *La inhabitación en el alma del justo*: Rev. esp. de Teología, 6 (1946) 515-533.

54 G. de Albelda, In 1, q. 8, d. 18.

55 Gonet, *Clypeus Thomisticus*, tr. 6, d. 13, a. 3, n. 30s.

56 Billuart, *De Trinitate*, d. 6, a. 4.

mente, Froget [57], Beraza [58], Lercher [59], etc. Sin embargo, el raciocinio del propio Suárez contra las solas exigencias del conocimiento y del amor creemos alcanza también a las exigencias de la amistad, ya que también ella cae dentro del orden puramente intencional y afectivo.

Por esto, precisamente, Juan de Santo Tomás [60], y posteriormente Terrien [61], Gardeil [62], Lange [63], Sagüés [64], M. Cuervo [65] y otros insisten en que Santo Tomás presuponía la presencia de inmensidad, mediante la cual Dios se hace realmente presente al alma por la producción de la gracia, y consiguientemente se da a gozar a la misma alma, tal como Él es en sí mismo, por las operaciones sobrenaturales de conocimiento y de amor, procedentes de la gracia. Gardeil lo ha expresado en pocas palabras: "A cette présence nouvelle l'inmensité divine fournit son caractère substantiel; la grâce lui apporte l'élément nouveau, spécial, caractéristique qui la distingue à jamais de sa présence d'inmensité. C'est la présence d'une réalité spirituelle substantiellement unie désormais a un être capable de l'étreindre, reçue el hospitalisée... dans un autre esprit" [66].

Recientemente acaba de darse otra interpretación del pensamiento de Santo Tomás en dos monografías, bien documentadas. Nos referimos a L. Chambat, O. S. B., *Les missions de la Sainte Trinité selon Saint Thomas d'Aquin* (Saint-Wandrille, 1943), y a T. J. Fitzgerald, *De inhabitatione Spiritus Sancti doctrina S. Thomae Aquinatis* (Mundelein, Illinois, 1949). Ambos autores convienen sustancialmente en la idea de que para

---

57 B. Froget, *De l'habitation du Saint Esprit dans les âmes justes*, parte 2, c. 5 (París, 1900).

58 Beraza, *De gratia Christi*, 900s.

59 L. Lercher, *Institutiones Theologiae Dogmaticae*, IV, 1, n. 106 (1945). Mucho antes, también S. Buenaventura y Alejandro de Alés dieron de la inhabitación una explicación puramente intencional. Veánse: H. C. Koenig, *De inhabitatione Spiritus Sancti doctrina S. Bonaventurae*, (Mundelein, Illinois, 1934); E. Primeau, *Doctrina Summae Theologicae Alexandri Halensis de Spiritus Sancti apud iustos inhabitatione* (Mundelein, Illinois, 1936).

60 Juan de Santo Tomás, *Cursus theologicus*, In 1, q. 43, d. 17.

61 Terrien, S. I., *La grâce et la gloire*, v. 1, l. 4, c. 4-5.

62 A. Gardeil, O. P., *Comment se realise l'habitation de Dieu dans les âmes justes*: Rev. Thom., 28 (1923) 3-42, 129-141, 238-260; *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, II (1927) 6-87.

63 H. Lange, S. I., *De gratia*, 444, 453 b.

64 J. Sagüés, S. I., *El modo de inhabitación del Espíritu Santo según Santo Tomás de Aquino*: Miscelánea Comillas, 2 (1944) 161-201.

65 M. Cuervo, O. P., *La inhabitación de la Trinidad en toda alma en gracia, según Juan de Santo Tomás*: Ciencia Tomista, 69 (1945) 114-220; *Suma Teológica de la B. A. C.*, 2, 601-640 (Madrid, 1948).

66 Rev. Thom., 28 (1923) 133.

el Angélico la causa formal de la inhabitación no es algo puramente intencional, ni siquiera principalmente intencional supuesta la presencia general de inmensidad, sino que es sencillamente la suma de los dos elementos, es decir, del ontológico y del intencional. Por la producción y conservación de la gracia Dios se hace realmente presente al alma, asemejándola sobrenaturalmente a sí y sellándola con su propia imagen, con presencia distinta de la presencia general de inmensidad; y el alma a su vez, ennoblecida por la gracia, puede conocer y amar y gozar de Dios, sustancialmente presente. Esta conclusión la deduce Fitzgerald de una comparación penetrante y minuciosa de los tres libros en que Santo Tomás habló de la inhabitación: El *Comentario a las Sentencias,* la *Suma contra gentes* y la *Suma Teológica.* En el *Comentario a las Sentencias,* obra de su juventud, insiste el Angélico en el aspecto ontológico y apunta también el intencional; en cambio, en la *Suma Teologica,* obra de los últimos años, desarrolla principalmente el intencional, pero sin descuidar del todo el ontológico; y finalmente, en la *Suma contra gentes* (4, 16-23), escrita entre las dos obras anteriores, se indican brevemente los mismos dos elementos, ontológico e intencional, como constitutivos de la inhabitación.

Así pensamos también nosotros. Si se quiere dar con la razón eficaz y adecuada de la inhabitación, no se puede pensar separadamente en la *presencia dinámica* o en la *presencia intencional,* sino que hay que acogerse a las dos. De este modo, Dios viene realmente al alma por la producción de la gracia, y la habita como cognoscible y amable y como adorable en su propio templo. Y el alma, a su vez, ennoblecida por la gracia, la cual tiene por objeto a Dios como es en sí mismo, uno en esencia y trino en personas, le conoce y le ama, le adora, le siente y le gusta, bien de una manera actual, bien, cuando menos, habitualmente, en cuanto que tiene facultades para llegarse sobrenaturalmente a Dios. Por lo tanto, puede decirse que Dios viene al justo por la gracia de dos maneras, a saber, en cuanto principio o causa eficiente de la misma y en cuanto término u objeto del conocimiento y del amor, dimanantes de la misma gracia. Así, pues, Dios se hace presente al alma por la producción y conservación de la gracia santificante, y esta gracia capacita al alma para conocer y disfrutar de aquella presencia de Dios, uno y trino. Por eso la inhabitación es un hecho ontológico y es un hecho psicológico, pero antes ontológico que psicológico; es decir, que la inhabitación, adecuadamente considerada, abraza la presencia dinámica y la presencia intencional.

Naturalmente que esta inhabitación es común a todos los justos, sean niños o adultos; pues todos poseen la gracia, por la cual se hace Dios presente al alma. Sin embargo, en esta presencia de Dios caben también muchos grados, desde el habitual, que es el más imperfecto, hasta la visión beatífica, que es el más perfecto, pasando por todos los grados intermedios de las almas ordinarias y de aquellas que, actuadas por los dones del Espíritu Santo, gozan de gracias místicas.

El Doctor Eximio, como lo hemos visto a lo largo de este trabajo, admite y reconoce la absoluta necesidad de los dos elementos, en que nosotros hacemos consistir la causa adecuada de la inhabitación, esto es, la presencia de Dios en el alma por la producción y conservación de la gracia, y las acciones de conocimiento y de amor y la misma amistad con Dios, derivadas de la gracia santificante. Pero, puesto a precisar la razón formal de la inhabitación, olvida la presencia de inmensidad, y concede tanta eficacia a la amistad sobrenatural entre Dios y el alma que ésta sola, si por un imposible no estuviese ya Dios presente en el alma, le traería realmente a ella. ¡Lástima que Suárez no hubiese incorporado a la causa formal de la inhabitación, o cuando menos presupuesto, todo aquello que tan hermosamente escribió acerca de la presencia real de Dios en el alma por la producción de la gracia! De esta manera, por un lado sería real e indiscutible la presencia de Dios en el alma, y por otro esta presencia, vivida y saboreada por un conocimiento y una amistad sobrenaturales, sería esencialmente distinta de la presencia de inmensidad.

* * *

Así, pues, si consideramos históricamente el problema de la inhabitación, observamos que los Santos Padres, sobre todo los griegos, como lo ha dicho Galtier en las dos monografías ya citadas, parecen poner la razón formal de la inhabitación en la producción y conservación de la gracia. En esa misma dirección avanzan, entre los teólogos, G. Vázquez y Galtier, con todo el cortejo de sus seguidores. En cambio, los demás escolásticos, a la sombra principalmente de Santo Tomás, San Buenaventura, Alejandro de Alés y Suárez, se fijaron más bien en la inhabitación como efecto formal de la gracia, la cual capacita al justo para conocer y amar sobrenaturalmente a toda la Santa Trinidad, y establece entre Dios y el alma una amistad perfectísima. A nuestro modo de ver, ninguna de las dos soluciones, patrística y escolástica, es plenamente satisfactoria, ya que la primera no distingue con el debido relieve

este modo singular de presencia de la presencia general de inmensidad, mientras que la segunda tampoco asegura suficientemente la presencia física y sustancial de las personas divinas. Por eso, creemos que la solución adecuada del problema está en sumar armónicamente las dos soluciones anteriores, la patrística y la escolástica, afirmando que la inhabitación consiste tanto en la presencia física de las personas divinas, exigida por la producción y conservación de la gracia, como en el conocimiento y el amor y en la estrecha amistad sobrenatural, fruto de la gracia santificante.

SEVERINO GONZÁLEZ RIVAS, S. I.

Universidad Pontificia de Salamanca.

"Ejemplaridad" de la vida de Cristo en la vida cristiana

I. EL PROBLEMA DE LOS JEFES Y MODELOS

Max Scheler se preocupó varias veces en los últimos años de su vida del problema de los jefes y modelos. A ello le movieron las particulares circunstancias de trastorno y desorientación en que vino a quedar el mundo después de la primera guerra mundial, de 1914-1918. Aunque no se llegó al cataclismo espiritual de la última postguerra, el horizonte presentaba ya muchos signos y prenuncios, que un pensador como Scheler sabía interpretar. En el punto particular a que aludimos, solamente la época helenística y la revolución francesa le parecieron semejantes a la nuestra al pensador germánico.

Dos aspectos correlativos presentaba entonces—y con mucha más razón ahora—el problema social de los jefes.

Por una parte, la desorientación causada en las muchedumbres por el enorme cambio sufrido en ideas, sentimientos e instituciones, impelía a las mismas muchedumbres a buscar ansiosas nuevos guías para su nueva vida. Dondequiera que se levantaba una nueva consigna y sonaba una voz de mando había inmediatamente seguidores y súbditos obedientes.

Era la masa la que esperaba y buscaba al jefe.

Por otra parte, todos los hombres que en aquella primera postguerra sentían la pasión del mando o del caudillaje—pasión que en todo tiempo sienten muchos más de los que pueden satisfacerla—reconocieron en la manera de presentarse aquellas circunstancias una ocasión en extremo propicia para el logro de sus aspiraciones. Comenzó entonces en gran escala el derrumbe de la estabilización social. El paso de una clase inferior a otra más elevada, antes sobremanera difícil, se hizo relativamente posible. La porción selecta de los que mandan y gobiernan, antes designada por la sangre y otras insupera-

bles vallas sociales (aun en los países empapados ya en mentalidad democrática), dejó de ser porción para convertirse en pueblo y de ser privilegiada para convertirse en igualitaria. Todo se hizo flúido y se declaró en período constituyente. El subalterno de ayer podía dirigir mañana la política, sentar cátedra en una Universidad, y si tenía ingenio y cualidades de visionario podía ceder a la tentación de anunciar al mundo una nueva doctrina religiosa, con la seguridad de que, cualesquiera que fueran sus dogmas y el tono de su liturgia, no le faltarían neófitos y predicadores. Hay ejemplos de sobra en los nuevos fundadores de secta dentro del protestantismo y y aun del hinduísmo, donde la nueva interpretación religiosa de Ramakrishna y Vivekananda ha tenido adeptos occidentales tan ilustres como Somerset Maugham y Aldoux Huxley. El movimiento, pues, fué recíproco. Las masas se lanzaron a la calle en busca de nuevos jefes, y los nuevos jefes les habían salido ya al encuentro en la mitad del camino.

Este nuevo aspecto de la sociedad contemporánea dió ocasión a muchos sociólogos y filósofos de la cultura para eruditas y profundas investigaciones sobre el problema de los jefes. Pero Max Scheler no vió nunca la importancia dada por sus colegas a tal problema. Puesto él mismo a estudiar la cuestión, sacó la consecuencia de que no es el poder autoritario, sino la irradiación virtuosa del buen ejemplo lo que obra eficaz y beneficiosamente en la orientación y educación de las muchedumbres. Por eso estimaba que la trascendencia atribuída en su tiempo al problema de los jefes se debía atribuir con más derecho al problema de los modelos.

"La tipología del hombre de valor o del "gran hombre"—escribe Emile Marmy—ha sido objeto antes de Scheler de múltiples investigaciones. No vamos a hacer aquí la historia de la cuestión: nos bastará citar algunos nombres. Pero antes acaso no sería inútil decir que esta tipología, en el sentido en que la entendemos aquí, no tiene nada que ver con la literatura "heroica" de los libros "rosas" o "azules" escritos para la edificación de la juventud. Se trata de un problema de filosofía, y más concretamente, de un problema de filosofía moral. Hasta se podría afirmar que es el problema por excelencia de toda ética, porque si la ética tiene por fin enseñar al hombre a bien vivir, lo que más importa es saber qué es lo que se llama "bien vivir" y fijar nuestra atención en los que han "vivido bien". El problema de los selectos está en el centro de la *República* y de las *Leyes*, de Platón, o mejor en el centro de su filosofía. En cuanto a Santo Tomás de Aquino, un teólogo

eminente que le conoce bien por haberle estudiado largos años, el P. Ramírez, acaba de definir su teología moral en función de la ley de ejemplaridad, que es exactamente la ley de la influencia ejercida por el modelo y las minorías selectas.

Pero la tipología del hombre de valor no está restringida al dominio moral. La noción de valor, tal como la entiende la filosofía moderna desborda los marcos de la ética. Hay en particular valores ascéticos, valores lógicos, valores vitales. El estudio de M. Scheler enfoca el valor y al hombre de valor en el sentido pleno y extensivo de esta palabra. Emerson, en su *Representative men*, había ya esbozado el retrato de algunos personajes "sobrehumanos": el de Platón el filósofo, el de Swedenborg el místico, el de Montaigne el escéptico, el de Shakespeare el poeta, el de Napoleón el hombre de mundo y el de Goethe el escritor; pero este estudio es más bien una especie de galería de hombres célebres que una tipología propiamente dicha. Carlyle está ya más cerca de M. Scheler: los seis tipos de héroes que presenta en su libro *On heros, hero-worship, and the heroic in history*. No son solamente héroes, sino también tipos. La distinción hecha por M. Scheler entre el jefe y el modelo se encuentra en Carlyle casi en los mismos términos: "They were the *leaders* of men... the *modellers*, patterns". Pero Carlyle se limita al tipo heroico, no distingue las diferentes clases de valores tan claramente como Scheler. La filosofía alemana, con su amor por las clasificaciones, estaba predestinada a hacer el estudio de los *Menschentypen*. Dejaremos a un lado la teoría del superhombre de Nietzsche y de sus imitadores. Dilthey y Eucken tratan de determinar no tanto tipos de personas humanas, sino más bien lo que Jacques Maritain llamaría "estilos históricos". Kant y F. Brentano han estudiado la tipología del genio. E. Spranger, discípulo de Dilthey, clasifica a los hombres en seis categorías: el teórico, el ecónomo, el esteta, el hombre social, el poderoso, el religioso. Scheler, por fin, coronó su gran obra de ética con la teoría de los modelos-tipos, que reduce a cinco: el santo, el genio, el héroe, el pionero y el artista."

2. TEORIA SCHELERIANA

Las diferencias que observa Scheler entre ambos tipos de conductores de hombres son las siguientes:

En *primer lugar*, la relación existente entre el jefe y el subordinado es, por una y otra parte, una relación *consciente*. Al contrario, entre el modelo (prototipo) y su imitador la rela-

ción no es consciente. Una persona que es el modelo de otra no tiene necesidad de saber que lo es, ni de querer serlo, aun cuando la segunda sepa que la primera es su modelo. El jefe tiene que *saber* que es jefe y tiene que *querer* ser jefe.

En *segundo lugar*, la relación existente entre el modelo y su imitador es una relación *ideal*, independiente de las condiciones de espacio, tiempo y presencia efectiva, independiente aun de la existencia histórica del modelo. Por el contrario, la relación entre el jefe y el subordinado es una relación *real*, sociológica. Un hombre puede ser mi modelo aun cuando haya vivido hace largos años; por ejemplo, César, Sócrates, Jesucristo (la "Imitación de Jesucristo"), Buda. El jefe que me conduce tiene, en cambio, que estar presente *aquí mismo*.

Además, yo puedo tener como modelo no solamente un hombre que ha vivido realmente en la historia, o el ideal que le sobrevive, sino también, y no menos frecuentemente, un personaje creado por un poeta: por ejemplo, Fausto, o Hamlet, o Beatrice.

Los jefes, al contrario, deben ser hombres reales. En el primer rango de los modelos—lo mismo para el bien que para el mal—figuran en todos los pueblos y agrupaciones humanas no hombres, sino los dioses y los demonios propios de estos pueblos y agrupaciones. Los jefes, por el contrario, son de ordinario hombres que parecen haber sido escogidos en alguna manera por esos mismos dioses y demonios, que los mueven, santifican, iluminan o descaminan. Los pueblos de que hablamos tienen también como modelos a los productos imaginarios de sus sueños, que nosotros llamamos mitos y leyendas. Se habla igualmente de modelos e ideales a propósito de objetos impersonales, como las obras de arte, los Estados; de esta manera, los estilos en arte se deben al hecho de que ciertas obras sirven de modelo a otras, o de que la manera de pintar de tal artista, por ejemplo, es imitada por otros pintores; así también el absolutismo francés fué un modelo para el Estado prusiano en vías de formación, y el derecho público romano fué el modelo del derecho eclesiástico, y el *gentleman* fué el tipo ideal de una gran parte del mundo.

En *tercer lugar*, el concepto de jefe es un concepto general sociológico que no incluye la idea de valor. La ley que rige a los jefes y a los subordinados, o mejor, la ley según la cual toda agrupación humana—llámese familia, gens, tribu, pueblo, nación, comunidad, conjunto cultural, clase, profesión, estado, banda de ladrones o sociedad de salteadores—se divide en dos partes, de las cuales la una comprende el pequeño número de

los que mandan y la otra el gran número de los que obedecen.

Tal ley es una ley sociológica natural completamente general. Se deriva, en último análisis, de la esencia misma de la vida orgánica, comprendida la vida biopsíquica. Organismo pluricelular con órganos de dirección que mandan—por ejemplo, el sistema nervioso central—y órganos de ejecución que obedecen. Hogar de la conciencia con un contenido predominante y dueño de la atención, mientras los demás quedan en la penumbra y gravitan alrededor del primero. Rebaños de animales en los que siempre que se trata de emprender algo están de un lado los que podríamos llamar "pioneros" y de otro los "imitadores": Espinas.

En cambio, el "modelo" significa una cosa bien diferente. El "modelo", en el sentido inmanente de esta palabra, implica siempre una idea de *valor*. Cada uno estima a su modelo—él es su modelo—y le sigue porque el modelo es para el imitador la expresión del bien, de la perfección, del deber. Cualquier amor y cualquier afirmación de un valor positivo, en el dominio de la religión, de la moral o del arte, une al alma a su modelo y establece entre uno y otro lazos afectivos sobremanera fuertes. Por el contrario, se puede despreciar a un jefe si no hace más que mandar. Sin duda, en la realidad objetiva el modelo puede ser también un malvado, pero en la intención del que le imita no lo es jamás.

Si es verdad que el jefe y el modelo son realidades diferentes y que piden ser estudiadas de manera distinta, el problema es saber qué relación tienen entre sí estas realidades. He aquí la respuesta:

Los jefes pueden ser modelos al mismo tiempo, sobre todo cuando se trata de jefes religiosos o jefes en el orden moral, o aun en el orden político y pedagógico. Pero esto no es para ellos una necesidad: no son modelos más que cuando existe la unión afectiva carismática, en el caso contrario no lo son de ningún modo. En todo caso, si se quiere determinar la relación general que existe entre el jefe y el modelo, no hay duda posible: los modelos, por su influencia, ejercen una acción determinada, o al menos muy importante, en el escoger y elegir a los jefes, y sobre todo en las cualidades de estos últimos.

Ser jefe es actuar, mostrar el camino, dar a la vida una dirección buena, o mala cuando se trata de jefes malos. Ser un "modelo" objetivamente bueno o malo, es algo distinto y algo más. El modelo es el valor encarnado de una persona, una figura que flota sin cesar ante el alma del individuo o del

grupo, pero de tal modo que esta alma tome poco a poco los rasgos de la figura, se transforme en ella, y su ser, su vida, sus actos, consciente o inconscientemente, sean reglados a su imagen; que el modelo diga sí y todos aprueben, o al contrario, diga no y todos reprueben, según que estén de acuerdo o en desacuerdo con él.

Al modelo se opone el *Gegenbilder* o contramodelo (*repussoir* en francés), que no es sino la forma que toma frecuentemente la evolución de los hombres y de los grupos, que bajo el efecto de un odio profundo a una persona que encarna tales y tales valores siguen una línea de desarrollo que está en reacción contra tal persona y tales valores. Los objetos de esta reacción son generalmente personas que por su posición social deberían ser modelos y no lo son en realidad; por ejemplo, un padre respecto de sus hijos.

Los jefes no mueven más que nuestra *voluntad*. Los modelos y contramodelos, cuya acción se ejerce no sobre nuestra voluntad, sino sobre nuestra conciencia de valores y en primerísimo término sobre nuestro amor y sobre nuestro odio, determinan por encima de la voluntad nuestro mismo carácter moral. Puede decirse que configuran el centro de la persona antes de que ésta haya querido cosa alguna. Los modelos determinan, pues, el campo de acción de nuestro querer y de nuestro obrar en su conjunto. Amándolos nos hacemos semejantes a ellos en nuestro ser mismo.

Si es verdad que el alma de la historia no reside precisamente en el acontecimiento real determinado, sino en la historia de los ideales, de los sistemas de valores, de las normas, de las leyes naturales que los hombres toman por regla de su ser y de su actividad práctica, tendremos que decir que la historia de los hombres modelos, de su origen y de su formación constituye a su vez el centro de esta alma de la historia. Digo, pues, que los sistemas de valores, y mucho más aún los códigos y las legislaciones inspiradas por tales sistemas y a los que el hombre presta o rehusa obediencia, tienen siempre como primer punto de partida los modelos que viven en tal época, las personas que son la encarnación viviente de dichos valores. Nosotros no escogemos tales personalidades, pues ellas se nos imponen, nos poseen y nos atraen a sí aun antes de que hayamos podido elegirlas.

Así, pues, si queremos investigar las diferentes maneras cómo un sujeto puede ejercer sobre otro una acción moral y puede transformarle, sea en bien, sea en mal, el primer lugar, el lugar independiente de las circunstancias contingentes, no

recae sobre la autoridad y las órdenes íntimas, ni sobre la obediencia, ni sobre las prescripciones generales, ni sobre la actitud adoptada respecto de ellas, ni todavía menos sobre la educación moral, sino exclusivamente sobre los modelos que constituyen, según los casos, el "bueno y el mal ejemplo", el cual a su vez se inspira en los mismos modelos.

Pero ¿de dónde vienen los modelos y contramodelos, esos seres misteriosos que configuran nuestra vida en sus raíces más profundas? Los modelos-tipos son los siguientes: el santo, el genio, el pionero de la civilización, el artista en el arte de gozar de la vida y el héroe. Estos tipos participan esencialmente de la naturaleza espiritual del hombre. De ninguna manera son productos de una abstracción que tenga su origen en la observación empírica de ciertos personajes históricos, aunque todavía sean menos lo que creía Platón, es decir, "Ideas innatas". En los hombres que existen en concreto son considerados como ideales eternos de la persona, pero de tal manera que siempre se manifiesta la distancia que separa a la realidad del ideal.

Ahora bien, hay tantos modelos-tipos cuantos son los valores fundamentales, irreductibles los unos a los otros, objetos de la preferencia o de la postferencia, del amor o del odio.

Scheler ha reducido los valores fundamentales, que según Aristóteles comprenden lo agradable, lo útil y lo bello (τὸ ἡδύ, τὸ χρήσιμον, τὸ καλόν), a las cinco grandes categorías siguientes: lo agradable, o los valores del lujo; lo útil, o los valores de la civilización; lo noble (el bienestar general y el progreso general, el poder cuando se trata de un grupo), o los valores vitales; los valores espirituales (el conocimiento verdadero, la belleza, el derecho), o los valores culturales; la santidad, o los valores religiosos."

3. ACIERTOS Y DESACIERTOS DE SCHELER

"El hombre explica la obra", escribe Emile Marmy presentando la traducción francesa de *Führer und Vorbilder*, de Max Scheler. "Lo que se encuentra en la obra de Max Scheler—prosigue el mismo crítico—no son grandes y suntuosas construcciones especulativas, sino ciertos golpes de sonda, infalibles, en las misteriosas profundidades de la vida moral, en el punto preciso donde se juega el drama íntimo del destino humano.

Esas instituciones, que, según acabamos de decir, son casi siempre infalibles, el autor las presenta en un contexto doc-

trinal que, desgraciadamente, está lejos de ser infalible, cuando no es contradictorio.

Una intuición profunda es la de la influencia preponderante en la vida del hombre, sobre todo en su vida moral, de lo que podríamos llamar la causalidad ejemplar. No basta conocer el bien para hacerlo. Sócrates y el intelectualismo griego se equivocaban al creer que el hombre es virtuoso desde el momento en que posee la ciencia de la virtud. Los hombres más inteligentes no son necesariamente los más santos. Cuando Ovidio pone en boca de Medea el verso célebre: *video meliora proboque sed deteriora sequor,* no hace más que traducir una verdad de experiencia. Las reglas morales abstractas son impotentes por sí mismas para hacer al hombre bueno. Muestran el camino que se debe seguir, pero no hacen que el hombre le siga; son un faro que ilumina, pero no un motor que arrastra. El motor en la vida moral es, primeramente, en el plan divino, la gracia de Dios. *Sin mí no podéis hacer nada:* estas palabras de Cristo tienen un sentido absoluto y condenan de antemano a un fracaso cierto toda tentativa de naturalismo; en el plan humano viene en seguida, además de la voluntad personal de cada uno, lo que Scheler llama el "modelo" (*Vorbild*), es decir, el hombre que por su superioridad y la belleza radiante de su perfección atrae a los otros hombres a su seguimiento. Ahora bien, lo mismo que en el dominio del conocimiento el hombre no alcanza la verdad más que pasando a través de las cosas sensibles, de las que su inteligencia se sirve como de un trampolín, lo mismo en el dominio de la moralidad no consigue la perfección de la virtud si no encuentra quienes lo arrastren a ella, esto es, hombres de carne y hueso más perfectos y virtuosos que él. El gran mérito de Scheler es el de haber visto que todo hombre que no sea un héroe—y por definición la mayoría de los hombres no son héroes—tiene necesidad de esta acción atrayente del buen ejemplo para la edificación y el progreso de su vida moral; y que esta acción si quiere ser eficaz tiene que salir de las entrañas mismas de la persona que la ejerce, de manera que conmueva el centro íntimo e inconsciente de la persona que la recibe. La sinceridad ontológica de las grandes almas y de los tipos superiores de humanidad es una fuerza que obra por sí misma. Su dinamismo arrastra y sostiene a las voluntades, levanta las masas y las mantiene a un nivel superior, porque, como es sabido, una masa toma invariablemente su media en el nivel más bajo. La contraprueba de esta verdad es, por lo demás, fácil de hacer. "Las caídas de un hombre respetado,

dice Yankelévitch, tienen a nuestros ojos algo de desesperante y que nos hace dudar de todo; sentimos que por la falta de uno solo la vida tiene un poco menos de valor que antes y nuestra fe moral acaso no cure ya de esta herida".

Las heridas de esta clase son frecuentemente el origen del "resentimiento", fenómeno psicológico moral que M. Scheler ha analizado con una penetración notable, y que a su vez, cuando se prolonga y exaspera, conduce al trastorno total de valores cuya doctrina y ejemplo nos ha dado a la vez Nietzsche.

Hemos pronunciado la palabra valor. No se puede hablar de la filosofía de Scheler sin pronunciar esta palabra. En lo que concierne al objeto de este estudio, la noción de valor es precisamente la base de la distinción capital hecha por el autor entre el modelo y el jefe. El jefe en una sociedad cualquiera es el que coordina las voluntades individuales en vista de un fin común. Un jefe será bueno, sociológicamente hablando, si logra alcanzar el fin de que hablamos, cualquiera que sea, en último término, la cualidad moral de tal fin, como asimismo la de los medios empleados. Existen en las bandas de piratas, de revolucionarios o de ladrones jefes de primer orden que podrían enseñarnos la psicología del mando, lo mismo, *salva reverentia,* que un general de ejército, un capitán de industria o un hombre de Estado. Don Rodrigo o el Griso de *Promessi Spossi* tenía en un puño a sus *birboni* tan bien si no mejor que Don Abundio a su Perpetua.

El cometido del jefe, según M. Scheler, es puramente funcional, "físico", en el sentido aristotélico de la palabra. Su influencia es comparable a la del cerebro sobre el sistema nervioso, del que es algo así como la "central".

Otra cosa completamente distinta es el modelo. Mientras que la noción de jefe hace abstracción de la idea de valor, la de modelo le está intrínsecamente ligada. El modelo es el representante en un grado eminente de un tipo de valor dado. Su influencia social es ejercida no por vía de mando, sino por vía de ejemplaridad. No se va a él por la obediencia, sino por la admiración. También denuncia Max Scheler el equívoco que reina inconscientemente en los espíritus modernos, sobre todo entre los jóvenes preocupados por el "problema de los jefes", desacierto que se traduce prácticamente, ya por una pululación, única en la historia de las sociedades y agrupaciones de toda suerte, ya por una actitud psicológica especial en la que el deseo de "ejercer influjo" ha llegado a ser más importante que el de bien vivir. El "problema de los jefes", si quisiéramos darle su verdadero nombre sería más bien un

problema de modelos, o si se prefiere, un problema de minorías selectas.

La exigencia íntima e imperiosa de juntar en uno la autoridad y el poder, el valor y la fuerza: tal es, a lo que creemos, el fondo del problema que se planteaba a M. Scheler y la explicación de la distinción entre jefe y modelo. Se siente en sus páginas algo así como una rebelión inconsciente contra la separación kantiana de la moral y del derecho, de la moralidad interior y de la legitimidad exterior, separación comenzada ya por Rousseau, según la cual el poder subsiste solo, sin la autoridad, y llegada a su paroxismo en el totalitarismo moderno. Indudablemente, Scheler queda todavía preso por el error que combate, y aun llega a afirmar la heterogeneidad de los dos dominios respectivos del modelo y del jefe. Pero tuvo el gran mérito de ver que lo que importa sobre todo es el valor y no la fuerza, la autoridad y no el poder, la moralidad y no la legalidad, la influencia profunda ejercida por el "modelo" y no la acción exterior del "jefe". Y se puede decir que bajo este aspecto M. Scheler se opone a todo el pensamiento moderno y va a juntarse más allá de Nietzsche, Hegel, Kant, Thomasius, Rousseau, Hobbes, con la tradición del derecho natural cristiano y las intuiciones del sublime vidente de la *ciudad de Dios.*

La ética de Scheler es la contrapartida de la ética kantiana. Al formalismo de Kant, Scheler opone una filosofía "material" (lo que no quiere decir materialista); él responde al sujetivismo apriorístico del maestro de Koenigsberg con la teoría de los valores, y al carácter abstracto de su moral con la teoría de la persona.

Persona y valor; tales son las dos piezas maestras de la filosofía scheleriana. No entra en el cuadro de esta exposición el hacer aquí una exposición completa de estas dos nociones. Digamos sencillamente que en la ética de Scheler la persona concreta individual toma el puesto de la ley abstracta universal, y que el "modelo", un hombre de valor, tiene en ella la misma importancia, poco más o menos, que el imperativo categórico en la ética de Kant. Las dos éticas son exactamente antípodas una de otra, lo cual quiere decir al mismo tiempo que ni la una ni la otra guardan el justo medio. Existen tantos modelos-tipos como valores específicamente diferentes.

No es nuestro propósito emprender aquí una crítica de las categorías schelerianas, porque exigiría largos desarrollos sobre el conjunto del sistema y sobre su génesis histórica. Por lo demás, acabamos de ver que otros autores han admitido

otras categorías. Como decíamos al principio, la intuición profunda y original del filósofo nos importa más que el cuadro filosófico y el vocabulario conceptual en los cuales ha vaciado aquella intuición. Scheler ha dicho cosas magníficas sobre el santo, sobre su influencia y presencia carismática entre los hombres. Lo mismo sobre el genio y sobre el heroísmo."

Sin embargo, no todas las teorías de Scheler son igualmente aceptables. En este punto concreto hay bastantes cosas que censurar. El mismo E. Marmy formula las siguientes advertencias:

"Pero hacemos también serias reservas sobre ciertos pasajes, sobre aquellos principalmente en que el pensamiento del filósofo se extravía en las brumas del panteísmo o no parece suficientemente exorcizado de los errores idealistas y evolucionistas. Así, para no decir nada de sus concepciones fundamentales sobre la esencia de la filosofía, la persona, el conocimiento, la naturaleza de la sociedad, las cuales de alguna manera están todas viciadas, M. Scheler parece admitir una evolución transformista del dogma católico, niega a Dios la personalidad y la individualidad, y parece poner a Cristo en el mismo plan que a los otros fundadores religiosos."

4. LOS SANTOS MODELOS DEL AUTENTICO BIEN VIVIR

Es evidente que para una resolución a fondo del problema de la vida tal como le hemos expuesto, únicamente los santos pueden ser modelos. Ni el galán Casanova, ni el conquistador Don Juan, ni Napoleón, ni Goethe puede enseñarnos un arte que ellos no dominaron. Si sobresalieron en determinadas esferas de los valores humanos, no sobresalieron en la esfera moral y religiosa, donde los conflictos profundamente existenciales encuentran una radical solución. Todo lo contrario, midiendo a muchos grandes hombres con este criterio religioso-moral, no solamente no los consideraremos dignos de ser propuestos como modelos, sino que muchas veces los encontraremos inferiores a la masa ordinaria, y ojalá su perversidad no se nos manifieste tan abominable que debamos hacerlos figurar como contramodelos de las virtudes que ahora ensalzamos.

El santo no es más que un cristiano perfecto. Ello quiere decir que su actitud ante el problema de la vida es sustancialmente la misma de un cristiano ordinario. También los santos son hombres que creen en Cristo, frente a los escépticos de la antigüedad y a los infieles modernos. También ellos, en

oposición a los desesperados del mundo, superan las promesas de la bienaventuranza cristiana.

Pero si no se diferencian en la materia de lo que creen, esperan y aman, sí se diferencian en la manera cómo viven, sus creencias, esperanzas y amores ultraterrenos. Una es la manera del cristiano ordinario y otra la del santo perfecto.

La actitud cristiana del feligrés corriente presenta muchas deficiencias, lo mismo en su lado intelectual que en su lado afectivo. Intelectualmente su adhesión a los dogmas es siempre algo fría y distante. Afectivamente su amor a Dios apenas le da el necesario impulso para guardar los mandamientos en circunstancias normales. Por eso tal actitud en situaciones peligrosas es campo abonado de dudas y titubeos.

En cambio, el santo se adhiere con toda su alma y todas sus potencias a todos y cada uno de los artículos de la fe; lo mismo que en la práctica atiende cuidadoso no sólo a la norma de los preceptos, sino también a la voz de las divinas inspiraciones. En parte por hábito de verlo e interpretarlo todo con espíritu de fe, y en parte por extraordinarias iluminaciones de Dios—San Ignacio a las orillas del Cardoner, Santa Teresa en los últimos grados de su vida mística—, el santo llega a presentir y presenciar de alguna manera en su vida mortal las maravillas prometidas para después de la muerte a los creyentes en Cristo. De ahí su firme actitud y absoluta entrega.

Supuestas estas consideraciones, no hace falta explicar en qué se funda el sólido y radiante optimismo de las almas santas. Un hombre que cree con una firme adhesión intelectual —basada en la autoridad de Dios y en especiales iluminaciones del Espíritu Santo—los inefables misterios de la fe cristiana (por ejemplo, los misterios de la deificación y filiación divina del hombre por la gracia o el incomprensible destino sobrenatural de la visión beatífica), no puede menos de sentirse reanimado y exultante aun en los trances más extremosos de abatimiento.

Por carecer de este punto de apoyo desfallecen las almas vulgares al enfrentarse con una situación difícil, y por apoyar en él toda su vida nos dan los santos continuos ejemplos de fortaleza y heroísmo. Ellos están invenciblemente persuadidos de que lo que creen y esperan se cumplirá, y la convicción es tan profunda que los que se les acercan no pueden menos de quedar contagiados.

Por eso, para reanimarse de las penas de la vida no hay remedio más excelente que ponerse en contacto con las almas santas que creen en Cristo con firmeza y esperan en El con

ilimitada confianza. Los resplandores de su invariable optimismo son tan intensos, que acaban por disipar la cerrazón de nuestras tinieblas interiores. Saludables son sus consejos, pero más decisivo es su ejemplo. Por eso son ellos los únicos y verdaderos modelos de aquel sano idealismo que estimábamos imprescindible para no ser vencidos por la vida.

Pero para que los santos sean modelos perfectos no sólo tienen que irradiar un invulnerable y bien fundado optimismo, sino también un comprensivo y sensato realismo. De la síntesis de ambas virtudes, en parte antagónicas, resulta la victoria psicológica sobre los contrastes y paradojas de la vida. Y porque la actitud cristiana ofrecía, aun bajo el aspecto meramente psicológico, el más armonioso equilibrio de esas dos fuerzas opuestas, la propusimos—aparte de su exclusiva y absoluta verdad metafísicoteológica—como la más a propósito para responder con acierto a todas las esfinges naturales y sobrenaturales que a cada paso nos preguntan y plantean enigmas en la senda de la vida. Así, pues, los santos son también dechados de realismo y comprensión. Ello se funda en los mismos principios en que se fundaba la virtud precedente.

El santo es un cristiano convencido, que cree sin la menor vacilación y tiene como norma de conducta todos los dogmas relativos a la teología de la gracia y del pecado original. Por lo tanto, sabe que la naturaleza humana está originalmente desequilibrada y amenazada de muerte. Está además persuadido de la impotencia que acompaña a todo hombre de guardar la ley natural sin el auxilio de la gracia o de la imposibilidad de perseverar en la justicia sin dones especiales de Dios.

Ahora bien, un hombre que no solamente cree, sino también vive estos dogmas, está inmunizado contra todo escándalo y contra toda soberbia.

Distinguíamos antes un triple escándalo en la etapa crítica del desarrollo espiritual del hombre. Los santos son los únicos que, en cuanto santos, no tropiezan en ninguno. No padecen el primer escándalo de los hombres en general. Al contrario, son los únicos capaces de abrazar con amor y sin sorpresa a todos los hijos pródigos. No padecen el segundo escándalo de los hombres ejemplares. Casi siempre, por el contrario, su misión es la de alzarse como modelos y auténticos representantes de la virtud frente a los grandes escandalosos y a los grandes renegados que actúan como contramodelos. Porque los santos son los únicos que pueden ser virtuosos sin el magnetismo ejemplar de ningún hombre extraordinario. Por eso, lo que en los vulgares provoca escándalo y disolución, en ellos afian-

za el temple y estimula el heroísmo. Muchos han llegado a modelos de santidad para neutralizar el influjo de los contramodelos prevaricadores. No padecen, finalmente, el terrible escándalo de sí mismos. Cuanto más santos menos se asombran y escandalizan de sus miserias e imperfecciones. En ello dan prueba de una gran humildad, así como los que, escandalizados de sí mismo, se desesperan y lo echan todo a rodar dan prueba de una soberbia luciferina. Hay dos cosas en este saber ser indulgentes y comprensivos consigo mismos. Una es que sin la gracia de Dios no podemos dar un paso en el camino de la perfección cristiana. Los santos están persuadidos de esta verdad con aquella persuasión íntima y vital a que aludimos antes. Por eso cuando no avanzan con la rapidez deseada o cuando caen, no se desesperan, sino que levantan a Dios los brazos. Pero los que no son santos no están prácticamente persuadidos de su impotencia en el orden sobrenatural. Son casi pelagianos. Por eso conciben la titánica ambición de escalar por sí mismos el cielo, y cuando se ven arrojados a tierra se ensañan contra su desesperante impotencia. En vez de levantar las manos arriba en demanda de auxilio, se hunden más en la tierra, víctimas de la desesperación y el desaliento. El otro aspecto de la indulgencia consigo mismo es que Dios pide de nosotros una perfección relativa. Nos exige, sí, que seamos perfectos, pero en el grado de perfección determinado por El, que en todo caso siempre será limitado, y mientras vivimos esta vida, mezclado con innumerables impurezas. En teología mística son reprendidos aquellos seguidores de la perfección que se preocupan de ella con exceso. El negocio es amar a Dios. Este es nuestro último fin. Después hay que aspirar a la perfección cargados de imperfecciones, y practicar la virtud aun estando llenos de vicios.

Para ello se necesita humildad, saber sufrirse y poner a Dios sobre todas las cosas, aun sobre nosotros mismos. Es lo que no entienden los autosuficientes. Estos en el fondo aspiran a una perfección absoluta y no relativa. Más que la gloria de Dios está en su intención el hacer de su existencia una obra de arte perfecta y definitiva. Cuando se persuaden de que es imposible se rebelan contra sí mismos en cuanto hechuras de Dios, y toman una titánica contrapartida, destruyendo en sí mismos la imagen natural de Dios y violentando los instintos y tendencias fundamentales de que El les dotó.

Todas las reflexiones anteriores demuestran que el santo, por el hecho mismo de serlo, posee un conocimiento de la naturaleza humana más realista y comprensivo que los que nun-

ca han practicado en serio la virtud. Para ello hemos acudido a los dogmas que el santo cree y de los cuales vive, pero también lo podíamos deducir de las experiencias que el mismo santo ha atesorado en el ejercicio duro y asiduo de la perfección.

Este ejercicio, aun aisladamente considerado, contribuye muchísimo a formar la especial psicología señoril del santo. Su inviolable optimismo, que idealiza y regenera cuanto cae bajo su irradiación, aumenta de día en día con el entrenamiento de la virtud. Es clásica la íntima satisfacción natural que se siente en la conciencia cuando hemos cumplido con el deber y la justicia. Algunos filósofos paganos pusieron en ella el colmo de la felicidad. Pues bien, el santo es un hombre que no solamente atiende a los imperativos de la conciencia en el orden de los mandamientos, sino también a las insinuaciones de la gracia en el orden de la perfección más alta.

Por eso el santo, no obstante darse cuenta de sus imperfecciones y desaciertos, vive habitualmente dentro de una atmósfera de satisfacción, complacencia e ingrávido idealismo. Se le nota que no está oprimido, sino que, al contrario, es un hombre que sabe "sobreponerse".

Pero todavía más que en la psicología idealista, influye la práctica de la virtud en el conocimiento profundo y benigna comprensión que los santos tienen de la naturaleza humana.

Algunos literatos profanos se admiran de que sean hombres espirituales los que han hecho más exactas descripciones de los vicios capitales del hombre. Otros han reconocido prácticamente esta superioridad y maestría de los ascetas al preferirlos como guía en el complicado laberinto del alma humana, sobre todo cuando es presa de las pasiones y desórdenes de la concupiscencia. Así, por ejemplo, D'Annunzio y Unamuno. Pero el hecho tiene una explicación perfecta.

Los santos no sólo saben, sino que tienen que saber mejor que los pecadores el proceso y la trascendencia de cualquier pecado. Nosotros los contemplamos ahora, cuando están ya en la cumbre del monte, pero no apreciamos suficientemente que antes de la conquista y pacífica posesión de cada virtud han tenido que sostener una larga lucha interior. Ello les ha agudizado de tal manera los ojos del alma para leer en los movimientos internos, que, aun cuando no hayan sido nunca vencidos, han podido darse plena cuenta de las malas artes e intencionados proyectos del enemigo del hombre. Aunque no sea más que en esquema, han tenido ocasiones propicias para saber a qué extremos, en determinadas ocasiones, puede

llevar a cualquier hombre la más inocente sugestión diabólica o el menor movimiento desordenado. Y por lo menos están más capacitados que los pecadores desenfrenados para apreciar lo costoso y arriesgado de la virtud y de la simple guarda de los mandamientos. Tal experiencia los hace sumamente comprensivos para con sus hermanos los caídos en el combate de la vida. Son los únicos que ante ciertos crímenes inconcebibles no se asustan. Cuando un pecador se les acerca, no tiene éste necesidad de preparar el terreno y hacer su caso inteligible. Los santos están ya preparados de antemano y saben lo que da de sí la naturaleza. Si el reo titubea avergonzado, ellos mismos se adelantan y hablan en su lugar, como si hubieran sido los verdaderos autores del crimen confesado. Tan clarividente comprensión infunde más confianza y aliento al pecador que cualquier exhortación cuaresmera. Porque lo maravilloso es que los adornados con esta cualidad admirable no son solamente los "nacidos dos veces", según Scheler, o los "amantes", según Newman, sino también los "nacidos una vez" y los "puros". No solamente Pedro y Pablo, María Magdalena, San Francisco y San Ignacio, sino también Juan Evangelista, Luis Gonzaga y Francisco de Sales. Lo cual confirma la ley del connatural conocimiento de la naturaleza humana y de la consiguiente benignidad que tienen los santos. De ahí esa sonrisa condescendiente con que a veces se distiguen en la vida, por oposición a la mueca irónica de los engañados y al exultante optimismo de los inconscientes.

5. JESUCRISTO, MODELO DE LOS MODELOS

El modelo de los modelos es Cristo. Toda la santidad de los santos y ese maravilloso conjunto de idealismo y realismo que los constituye en modelos de la vida no es más que un reflejo de la vida de Jesús.

Ya antes de la Encarnación le correspondía a Cristo, como a Verbo consustancial del Padre, el ser modelo de la creación entera. Mirándole a El, no sólo como a causa final y clave del orden cósmico, sino también como a ejemplar y arquetipo original, creó Dios omnipotente los cielos y la tierra, los ángeles y los hombres. Por medio de El, el mundo y la historia y la voz de nuestra conciencia eran ya una palabra que Dios nos dirigía para decirnos quién era y obligarnos a reconocerle y amarle.

Pero esta palabra—a pesar de la claridad del orden cósmico y de la clamorosa apelación de los seres contingentes al

Ser absoluto, a pesar también de los testimonios de los profetas y escritores divinamente inspirados—no era una palabra suficientemente clara para un ambiente tan confuso y desorientado como era el del mundo después del pecado original.

Por eso el Verbo se hizo carne. Esta expresión, en nuestro tema, es lo mismo que decir que la palabra consustancial del Padre—aquella palabra por la cual se entiende y contempla y dialoga consigo mismo; la misma palabra también por la que se nos manifestará facialmente en la gloria—se humanizó y fué traducida al idioma de nuestra naturaleza, para que la comprendiéramos y siguiéramos con más acierto. Ya no son solamente las criaturas las que nos hablan del Creador, ni la historia la que nos habla de su gobierno y providencia, ni la voz interior de nuestra alma la que nos intima sus preceptos y amenaza o estimula con sus castigos y premios. Desde que el Verbo encarnó es el mismo Dios, hecho hombre y semejante nuestro, quien nos habla y enseña, y sobre todo atrae tras el aroma embriagador de su santidad, al mismo tiempo tan divina y humana. Es el Padre que amonesta a sus hijos y el hermano mayor que ayuda a sus hermanos y les hace partícipes de su herencia y de los derechos congénitos a su filiación divina.

La primera misión del Verbo hecho hombre fué la de redimir a los hombres, pero también la de enseñarlos y darles ejemplo de vida; es decir, la de ser su modelo de santidad y bien vivir. Efectivamente, eso fué Cristo durante su vida mortal. A pesar de encontrarse en el misterioso estado de "Kenosis" y humillación, la divinidad y majestuosa excelsitud de su naturaleza se transparentó a través de las acciones más pequeñas e indiferentes. Gestos de heroísmo y cuadros idílicos, celestial idealismo y realismo del más sano sentido común. Cuando uno se aproxima a Cristo, aunque no sea sino a través de las páginas muertas del Evangelio, queda sorprendido por una serie de aparentes contraposiciones, que en El se armonizan de una manera inefable, porque no son sino extremos correspondientes a la contraposición fundamental "Dios-hombre", unificada en él tan maravillosamente en el vértice de su personalidad divina.

Como ya apuntábamos, una de estas contraposiciones es: por una parte, la irradiación de un celestial e inaccesible idealismo que se desprende de su persona, y por otra la insistente lección de un positivo y nada melindroso realismo. La primera impresión se recibe cuando le vemos tratar con su Padre, o dialogar y aplastar derrotados a sus enemigos, o predicar en

el monte el programa de las ocho bienaventuranzas. La segunda cuando perdona a los pecadores, o defiende a sus discípulos, o explica a las turbas en palabras bien gráficas la doctrina del Reino de los cielos. En las escenas de la primera clase nos eleva y espiritualiza; en las de la segunda nos da confianza y desahogo de corazón. Si algún hombre solucionó con perfección el problema psicológico de la vida que ahora nos ocupa fué, naturalmente, Jesucristo. Los Santos no han hecho más que copiarle e imitarle.

Cristo es, por fuerza de su doble naturaleza divino-humana, el más insigne modelo de perfección e idealismo para nuestra vida. Dentro de él habita la plenitud de la divinidad—que, en último término, es la meta hacia la que debe dirigirse toda aspiración perfectiva—, pero tamizada y templada por la manera de ser de su humanidad, unida a ella hipostáticamente.

El concepto de la perfección cristiana como imitación de Cristo ha estado vigente desde San Pablo (Imitatores mei estote sicut et ego Christi) hasta los últimos tiempos, en que la "Devotio Moderna" y los Ejercicios de San Ignacio pusieron más de relieve y en forma más sistemática lo que siempre ha sido tradición viva de la Iglesia, sobre todo en vida de San Bernardo y San Buenaventura. La escuela espiritual del Cardenal de Berulle gira en torno a la idea de reproducir en los aspirantes a la perfección los estados de alma del Verbo Encarnado en los diferentes misterios de su vida, pasión y muerte.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la imitación de Cristo como modelo de perfección no es solamente un programa psicológico-moral que nos proponemos realizar, sino ante todo un "misterio". Queremos decir que la unión existente entre el seguidor de Cristo y su divino modelo no es solamente el encadenamiento magnético afectivo con que suelen estar vinculados los hombres-modelos y sus imitadores, sino la unión misteriosa, pero real, que existe entre la cabeza y los miembros de un cuerpo místico. Efectivamente, Cristo es la cabeza y nosotros los miembros del cuerpo místico, que es la Iglesia. O como se expresó San Juan para indicar la misma realidad que San Pablo: Cristo es la vid y nosotros los sarmientos.

Las relaciones de proporción, armonía y semejanza de naturaleza que deben mediar entre los miembros y la cabeza, o los sarmientos y la vid, ésas, en el orden místico-sobrenatural, deben existir entre nosotros y Cristo.

El imitar, pues, la vida de Jesús tiene para el cristiano más trascendencia que la imitación de cualquier otro hombre grande para sus entusiastas y admiradores. Por la imitación

de Cristo no solamente reproducimos en nuestra vida el mismo ideal de perfección que animó la vida de Cristo, sino que participamos de aquella misma savia vital que hizo florecer en nuestro Señor tan excelsa santidad e inmaculada pureza.

Es mística y misteriosa la imitación de Cristo. No hay hecho ni detalle de su vida que no tenga profunda significación en orden a ser imitado y revivido por nosotros. Algunas veces El mismo exterioriza milagrosamente en sus predilectos este parecido con su sagrada naturaleza humana. Así se explican las llagas de San Francisco y demás estigmatizados.

Pero es que además muchos acontecimientos de nuestra vida cristiana son símbolo místico pero real de otros acontecimientos de la vida de Jesucristo. No se trata de semejanzas y parangones hechos por cualquier escritor ascético en sentido acomodaticio, sino de voluntades manifiestas del mismo Dios, que ha querido, por ejemplo, que el bautismo del cristiano simbolice la muerte y resurrección de Cristo y el amor conyugal de los esposos el amor de Cristo a su Iglesia.

Está, pues, nuestra vida llena de misteriosas relaciones con la vida de Cristo. El problema de Cristo modelo de los cristianos arranca en el fondo de grandes realidades psicológicas y teológicas. Verdad es que aquí no tratamos exprofeso de resolver el problema de la santidad, sino de resolver el problema de la vida en su dimensión ético-psicológica. Pero además de coincidir en la práctica ambos problemas y resolverse en uno, el hecho de que nuestra vida esté tan misteriosamente entrelazada con la de Jesús nos debía atemorizar si pretendiésemos resolver sus enigmas no teniendo en cuenta los misteriosos contactos que nos unen a El. Por eso, aun en el plano ético-psicológico, en el que intelectualmente hemos centrado nuestras consideraciones, el mejor camino de llegar al punto deseado es la "imitación de Cristo", como modelo y ejemplo de nuestra vida.

6. TRES MODOS DE TRANSMITIRSE LA EJEMPLARIDAD

Las riquezas íntimas del modelo se transmiten de hombre a hombre a través de los tiempos, según tres modos de causalidad esencialente diferentes. Tales son, según Scheler, la herencia, la tradición, es decir, la comunidad de existencia y la imitación involuntarias, y por último, el entusiasmo cognoscitivo amoroso. Cada una de estas maneras encierra cosas aceptables y profundas con otras menos fundadas en la verdad. Vamos, pues, a exponerlas indicando lo bueno y lo malo

y aplicando a nuestra investigación concreta las ideas acertadas del gran pensador.

1.º) LA TRANSMISION POR HERENCIA

"Si hacemos abstracción, afirma Scheler, del fenómeno, todavía poco conocido, de la herencia física, sabemos, sin embargo, que la conformación futura y la mezcla de valores hereditarios en los animales superiores, y con más razón en el hombre, son determinados y conducidos, aparte el factor físico, por un factor psíquico: la selección sexual, y que ésta es determinada a su vez por el amor sexual. El puro instinto sexual y el puro instinto de la generación, por sí mismos, no tienden más que a la conservación y no a la perfección y progreso de la especie; el amor sexual, por el contrario, posee, además de su valor específico de expansión espiritual, por no mencionar sino éste, una tendencia teleológica a realizar en la generación siguiente los mejores y más convenientes valores hereditarios. Esta tendencia de que hablamos tiene, para velar por ella, una conciencia propia que se llama el pudor, cuya incumbencia es la de represar los embalses, economizar las fuerzas y proveer a la defensa del amor sexual.

En este amor está como proyectada delante del alma una imagen ideal de la generación futura, sin que el alma lo advierta y se haga de ello consciente, a fin de que la realidad de la procreación y del nacimiento pueda encontrar en esta imagen y en este potente dinamismo del alma un campo libre de expansión. En el verdadero amor no hay lugar para lo arbitrario, pues el amor de individuo a individuo tiene siempre, por así decirlo, como cuadro el círculo más vasto de simpatías y antipatías del grupo: gracias a estas últimas, el amor en un alma normal se encuentra protegido contra toda aberración. El amor está ligado por las simpatías o las antipatías, poderosas e instintivas, de las razas (las prohibiciones concernientes a la fusión de razas), de los pueblos, de las clases y de las profesiones, estas últimas basadas también en parte sobre la herencia y no solamente sobre la fortuna. Desde que el atractivo del placer sensual es exclusivo; desde que el atractivo, igualmente bajo, del dinero y de la fortuna predominan sobre el amor, sobre este amor disciplinado, rodeado como de una valla protectora por el pudor y por todos los instintos tan preciosos, el tipo de las generaciones subsiguientes acusa entonces una baja en la cualidad de sus valores, por más que, en retorno, su cantidad—como, por ejemplo, en la Europa de la

edad capitalista, en lo que Goldscheid llama "el hombre camelote", o en lo que Schopenhauer llama el "artículo de fábrica de la naturaleza"—crezca rápidamente, lo mismo que una elefantíasis."

No se puede negar que hay aciertos y penetrantes observaciones psicológicas en las anteriores líneas de Max Scheler. Pero todo ello viene envuelto en una atmósfera de confusión y oscuridad. Tal vez la causa esté en los conocidos errores fundamentales de la epistemología y de la metafísica schelerianas. Por lo que atañe al problema en consideración no vemos claros algunos puntos que, supuesta la tendencia del último Scheler al irracionalismo emocionalista en el orden del conocimiento y al panteísmo evolucionista en el ontológico, ponen en nuestra benévola actitud un poco de suspicacia. Desearíamos, pues, en el pensador alemán una posición más definida respecto de problemas tan importantes en nuestro tema como la distinción esencial del alma y del cuerpo, el origen de aquélla por creación de Dios en cada nuevo caso de generación humana, la omnímoda libertad de la voluntad para vencer los obstáculos hereditarios, ambientales y pasionales, la prioridad del conocimiento intelectivo sobre los instintos afectivos, aun en las simpatías y antipatías, y lo que es más importante, la manera cómo por medio del amor sexual se transmiten de padres a hijos las cualidades hereditarias y virtudes ideales del modelo acariciado entre sueños e impulsos amorosos.

Para aceptar, pues, las conclusiones de Scheler hay que tener en cuenta las advertencias siguientes:

La primera es que, aparte la intervención incomparable de la gracia de Dios, influyen más en la bondad o depravación de cada hombre las decisiones voluntarias de la personalidad que todos los elementos predispositivos del temperamento o de las circunstancias.

La segunda, que por la íntima unión que hay entre el alma y el cuerpo cada día tiene nuevas comprobaciones experimentales la teoría de que lo mismo los buenos que los malos hábitos dejan una huella profunda en el cuerpo. Por otra parte, es también verdad que esas fuertes repercusiones anímicas en la estructura corporal son fácilmente transmitidas a la prole de generación en generación. Un médico de Budapest, el Dr. L. Szondi, es el autor de la teoría hoy en boga de que nuestra vida, o según él, nuestro "destino" (*Schicksal*) depende en todas sus "elecciones" fundamentales (amor, amistad, vocación, enfermedad, muerte) de los genes latentes en el genotipo producido por la combinación de ambas células germi-

nales. Y tan férrea es su dependencia que la única solución accesible a los interesados y a sus pedagogos es la de un "dirigible fatalismo" (*lenkbare Fatalismus*), una vez que las posibilidades de cada combinación génica, aunque limitadas, son varias. No admitimos el determinismo casi ineludible del doctor Szondi, pero sus minuciosos estudios experimentales no dejan por eso de probar una gran dependencia entre los factores predispositivos heredados de los progenitores y la conformación psicológica-histórica de los hijos engendrados. Podemos, pues, llegar con perfecta ortodoxia a esta última conclusión: Ni los pecados ni las virtudes, siendo ellos productos específicos del alma, son legados a la progenie, que sólo recibe de los progenitores los principios celulares del organismo. Sin embargo, pecados y virtudes pueden transmitirse de padres a hijos, en el sentido de que la impronta fisiológica de las buenas y de las malas costumbres adquiridas por los padres se dibuja de nuevo en el organismo de los hijos.

Así, pues, sobre las anteriores premisas podemos utilizar con toda legitimidad y valorar en sus justos límites la importancia transmisiva de virtudes espirituales descubierta por Scheler en el amor sexual.

El amor cristiano es la forma de entrega total más libre de impurezas, egoísmos y humillantes esclavitudes. Sin matar la pasión en lo que tiene de fuerza vital y expansiva, el hombre que ama cristianamente no se olvida en su actividad amorosa de los preceptos de Dios, naturales y positivos, y de la alta responsabilidad contraída en fuerza de dichos preceptos, para con la compañera de su providencial destino matrimonial y para con los nuevos hijos en perspectiva. Esta triple mirada del hombre hacia Dios, hacia la mujer deseable y hacia los hijos—que ve como hijos de Dios, al mismo tiempo, y herederos del cielo—transforma enteramente la actitud interior del amante cristiano y le hace ir al matrimonio con paso firme y precavido. Ningún amante platónico, medieval caballeresco o cortesano renacentista respira una atmósfera más pura e idealista que la del que ama según las leyes del Código cristiano, y ninguna actitud amorosa es tampoco más influyente en la transmisión de cualidades virtuosas a la prole, en el sentido que dijimos de disposiciones orgánicas adquiridas en fuerza de los buenos hábitos, y comunicadas al nuevo ser por vía de generación. El amante cristiano, ante la bella perspectiva del matrimonio en todos sus aspectos humanos y teológicos, sabe guardar celoso sus íntimas energías corporales y espirituales, y sabe sobre todo buscar cuidadosamente quien le ayude a ser

feliz, completándose mutuamente y dando vida a nuevos hijos de Dios. Estas dos consecuencias del amor cristiano repercuten profundamente en la descendencia. El arraigado criterio moral y la gran facilidad para practicar la virtud que por tradición se advierte en los hijos de algunas familias católicas tienen algo que ver con el amor de que son fruto.

2.°) LA TRANSMISION POR TRADICION

"El segundo vehículo de la influencia activa de los modelos se llama tradición. La tradición ocupa un término medio entre la herencia y otros modos de recibir el influjo, como la enseñanza y la educación. El contenido tradicional es comunicado automáticamente, vitalmente. Consiste en recibir una mentalidad determinada, una determinada manera de querer y de juzgar las cosas, por vía de contagio y por una imitación maquinal de las manifestaciones de la vida del medio ambiente. Brevemente, en la tradición—y aquí está su nota esencial—yo no sé si recibo algo, tomo la voluntad de otro por mi voluntad propia, no doy ningún juicio de valor antes de recibir los influjos del ambiente, aceptándolos o rechazándolos; en una palabra, yo no elijo. Lo que es transmitido creemos percibirlo por nosotros mismos y juzgarlo nosotros mismos. Mucho antes que la educación y la enseñanza, recibidas de una manera consciente, se hayan apoderado del niño, ya éste, por la imitación involuntaria, por su comportamiento, por las maneras de expresarse, por sus acciones, cosas que él ha vivido antes de saber su significado, ha esbozado ya en sí mismo los grandes rasgos de su destino futuro. Todo es para el niño de la mayor importancia. Lo que a nuestros ojos de adultos parece un incidente mínimo de la vida familiar—una disputa o una sonrisa benévola, una mirada—, es para el niño un drama formidable que tiene sobre la formación de su ser y sobre su evolución futura una repercusión tanto más grande cuanto que su organismo psicofisiológico es más plástico y que este niño, a igualdad de inteligencia, es más joven. La imagen que tiene de su padre y de su madre, de sus hermanos y hermanas, determinan en el niño no solamente amor y odio hacia tales personas, sino también hacia lo que ama y odia; en particular dicha imagen fija en sus ojos los grandes perfiles de todas las cosas y le presta de una manera general todos los esquemas de valores en los cuales, más tarde, su amor y odio fundamentales describirán su órbita. La nueva ciencia del psicoanálisis, sobre todo en la forma antinaturalista que va tomando en

nuestros días, en oposición a Freud, con Adler, Maeder, Bergson, tiene, no obstante sus exageraciones, muchas cosas que enseñarnos sobre la formación del destino del hombre.

El destino de los pueblos es determinado por el mito propio de cada uno de ellos, y que es la expresión de su manera especial de pensar, de ver las cosas y de apreciar los valores; es determinado primeramente por el mito del que las personas modelos son manifestación. ¿Qué son para los griegos Heracles, Orestes, Ulises, y para los germanos los héroes de sus leyendas? Sería ciertamente un gran error el de relegar a la prehistoria de los pueblos a todos los modelos anónimos, que no se identifican históricamente con ningún personaje determinado y existen, sin embargo, en los mitos formados por la tradición. Nos limitaremos a mencionar aquí a los modelos anónimos nacionales del mundo moderno, cuyo influjo es de una importancia tan capital, modelos pertenecientes a tal clase social o a tal profesión y que constituyen para pueblos enteros un ideal de vida supremo:

a) El tipo del *gentleman.*
b) Del *bushido.*
c) Del príncipe (Confucio).
d) Del cortesano.
e) Del hombre honorable.
f) Del hombre magnánimo.

La canción y la poesía los celebran bajo formas siempre nuevas; músico y poeta asimilan en su alma estas figuras vivientes de la tradición y se alimentan de su jugo vital. El poeta cómico se atiene más a los modelos al revés (*Gegenbilder, Modèles au rebours*), que no son, ni mucho menos, menos importantes que los modelos propiamente dichos (los tipos cómicos, los caracteres de Teofrasto, los caracteres de La Bruyère)."

Sobre la influencia del medio ambiente social y familiar en la modelación espiritual de los niños y de los jóvenes no hay posibilidad de desacuerdo entre psicólogos y pedagogos. Muchos de los tipos nacionales enumerados por Scheler—tales como el καλοσκάγαθός de los tiempos de Pericles, el *gentleman* de la Inglaterra imperial, el *bushido* de los antiguos samurais japoneses, el *bodhisattva* de los indios—obraron de esta manera en muchas generaciones juveniles.

Pero el *homo novus* del cristianismo, que nosotros hemos propuesto como único ideal energético para resolver el problema de la vida, no sólo en su básica dimensión metafísico-teológica, sino también en la menos profunda de la psicología, no es tan fácilmente perceptible, ni tan sensiblemente cautiva-

dor como todos los demás arquetipos de perfección humana. Al fin y al cabo, los otros ideales son completamente mundanos, mientras que el ideal de la santidad cristiana, además de ser profundamente espiritualista, contradice en muchos puntos las aspiraciones y criterios del mundo.

Por eso no es de esperar que su influjo normativo se extienda en el campo social a sectores demasiado amplios ni en dimensiones demasiado profundas. Hoy, sobre todo, tiene contra sí la atmósfera de un mundo naturalista y repaganizado, en el que, por un lado, hay una prevención y casi un *habitus mentis* para rechazar todas las realidades sobrenaturales, y por otro, una receptividad mental de tipo mágico para dejarse invadir y dominar por todos los mitos irracionales de filosofías ultrametafísicas y teosofías seudomísticas. No creemos con algunos filósofos cristianos de la Europa de la postguerra que la edificación de la ciudad de Dios sea imposible—al menos con la perfección relativa dibujada en la doctrina de la Iglesia y corroborada por la historia de las naciones completamente católicas—, pero sí caemos en la cuenta de la dificultad, mejor dicho, de la imposibilidad—en la situación presente de casi todos los pueblos—de que el ideal cristiano empape súbitamente el ambiente social y obre vitalmente en los nuevos espíritus que en estos ambientes se abren a la vida.

Más bien hay que contar con la seguridad de que los nuevos retoños de la humanidad contemporánea recibirán sin pensarlo ni quererlo muchas interferencias de los modernos contramodelos que tuerzan la rectitud de su formación espiritual. Por eso la intensificación del ambiente familiar y la creación de escogidas minorías, donde se difunda en toda su plenitud el espiritualismo y la pureza, ha de ser el propósito consciente de los que se interesan en la regeneración y prosperidad de los ideales cristianos.

3.° LA TRANSMISION POR EL ENTUSIASMO PERSONAL

"El tercer vehículo de la influencia activa de los modelos es la comprensión espiritual (*geistiges Verstehen*) y lo que de ella resulta, es decir, la "fe en" tal o tal persona. Ya antes de aprobar o de reprobar sus acciones particulares y las diferentes manifestaciones de sus sentimientos íntimos; antes de reconocer o de rechazar sus valores personales y sus afirmaciones; antes de obedecer a sus órdenes o, al contrario, de negarle la obediencia, nos pronunciamos sobre la *persona* en su totalidad indivisa, ya sea que el amor nos la haga aceptable

o el odio nos la haga repelente. No hay error más grande que el de la psicología y la sociología que piensan que nosotros amamos u odiamos a un hombre determinado porque éste ha dicho o hecho esto y aquello, porque tiene tal rasgo de carácter, porque tiene tal nariz o sonríe de tal manera. No es así como las cosas suceden en nuestra alma: ésta no conoce esos análisis de pedagogo, a los que se entrega la razón, la razón, que va siempre a remolque de nuestro amor o de nuestro odio.

Nosotros experimentamos ciertas simpatías o, al contrario, ciertas indiferencias que somos incapaces de explicarnos a nosotros mismos. Cuando amamos y cuando odiamos, este amor y este odio se dirigen siempre, desde luego, a la persona en su totalidad indivisa y tienen su fundamento en la impresión de conjunto que tales personas nos hacen. Cuando amamos nos sentimos arrastrados a consentir y a seguir; cuando odiamos nos sentimos impulsados a rehusar y a resistir. Un maestro a quien odiamos en su persona puede hacer que tomemos disgusto de todo un dominio del saber. Esta fe que ponemos en determinadas personas o, al contrario, que les negamos; que se dirige a la persona en su totalidad porque la hemos llegado a conocer hasta en sus últimos repliegues, no solamente por de fuera, como aquel que simplemente imita, sino por dentro y en el mismo centro espiritual de su vida, gracias a un volcarse de nosotros mismos en ella y gracias a una comunión recíproca de los actos del yo íntimo: he aquí la forma más elevada, la más pura y la más espiritual cómo puede ejercerse la influencia de un modelo."

Fuera de la afirmación insinuada por Scheler de la prioridad de la intuición emocional sobre todo conocimiento intelectivo (aun de aquel que sin preceder al sentimiento le acompaña y refuerza en un mismo complejo intelectivo-afectivo muy difícil de descomponer), por lo demás no se puede describir con más profundidad la manera cómo los hombres modelos cautivan el entusiasmo de sus admiradores. Este fenómeno psicológico se verifica por igual en todos los órdenes de valores que se dan en una axiología completa del hombre. En la esfera de la santidad cristiana no han cesado de comprobarse tales ejemplos de subyugación carismática desde los primeros tiempos de la Iglesia hasta nuestros días. El embelesamiento producido por Jesús en las turbas, y sobre todo en el círculo íntimo de sus discípulos, se ha reproducido después siempre que un elegido de Dios se ha puesto a reunir compañeros para un determinado ideal de perfección.

Podemos pensar en Pablo y en muchos amigos que se le

juntaron e imitaron, como Timoteo, Tito, Evodia; en Benito y en sus predilectos, Plácido y Mauro; en Francisco de Asís y en la constelación idílica que poetiza la santidad en el ambiente de las florecillas; en Ignacio de Loyola y los diez primeros compañeros de Montmartre; en Juan Bosco y las personas a quienes la intimidad con él les ha merecido ya, a bien corto plazo, la gloria de la perennidad histórica.

Sin embargo, la dicha de coincidir con un gran santo y de ser su confidente no puede ser patrimonio común de todos los cristianos. Por eso tampoco pueden todos los que lo desean experimentar esa maravillosa atracción personal que arrastra sin quererlo a la virtud. Hay medios, con todo, de sentir el hechizo de la santidad sin hallarnos presentes al milagro. El principal es la lectura biográfica. Los maravillosos efectos producidos por la lectura de vidas de santos se ha patentizado muchas veces en la historia de la Iglesia. Los casos más conocidos son los de San Agustín y San Ignacio. El ambiente intensamente cristiano que reinaba en los hogares de nuestros abuelos, así como aquella admirable sensatez y salud espiritual con que hacían frente a los sucesos de la vida, se debía en parte a la costumbre de no dar por terminado el día sin leer la página correspondiente del *Año Cristiano* o del *Flos Sanctorum*. Hoy demuestran las estadísticas que muchas vocaciones religiosas de nuestros días han sido motivadas por la lectura de la vida de un mártir contemporáneo, Miguel Pro, y por la de otro igualmente mártir del catolicismo inglés y brillante *scholar* de Oxford, el beato Edmundo Campion.

Respecto de este punto de las lecturas biográficas, la situación de los lectores modernos presenta algunos aspectos favorables y muchos desfavorables. Entre los favorables está la notoria inclinación de los lectores a la biografía, con preferencia a la novela y a los libros de ficción. Entre los desfavorables, la manera cómo hoy se escriben las biografías. Aunque muchas veces sea mayor que antes la exactitud histórica de los detalles—menos en los ejemplos frecuentes de la biografía novelada—, el conjunto resulta, con mucho, más lejos de la verdad y desde luego de la edificación. Unas veces se enmarca la vida en una previa interpretación filosófica completamente falsa (Stefan Zweig y los seguidores del Psicoanálisis freudiano); otras hay una resuelta determinación de "desaureolar" el personaje y humanizarle hasta lo sumo (Emil Ludwig); otras se escogen tan extraños datos para reconstruir la figura del hombre célebre, que no puede menos de resultar una per-

sonalidad desconcertante (André Maurois, Litton Strachey, Aldous Huxley).

Aunque reconozcamos la incomparable habilidad artística de los escritores citados y de otros semejantes, también debemos decir sin reparo que bajo el aspecto que ahora nos ocupa no representan ningún mérito positivo. Más bien los hacemos responsables de la perniciosa influencia que en gran parte de los lectores contemporáneos ejercen los "contramodelos", bien sea porque preferentemente son éstos el objeto de sus escritos, bien porque aun a los verdaderos modelos en sí los desfiguran de tal modo que, en cuanto a la ejemplaridad, resultan contramodelos.

Tal como hoy están los asuntos biográficos, en ninguna parte se siente mejor el atractivo ejemplar de los santos que en las biografías o en las primeras relaciones. De conocer a un santo mediante estos documentos inmediatos a conocerle a través de una biografía moderna, media una diferencia parecida a la que existe entre conocer a Jesucristo leyendo directamente los Evangelios y conocerle solamente a través de un estudio científico de nuestros días. Los *flosculi sanctorum* y *legendae aureae* de la Europa cristiana y sinceramente creyente lograron una aproximación admirable al auténtico fervor original de las almas santas. Pero hoy, dada la tendencia excesivamente subjetivista y preocupada de la novedad de los enfoques que estimulen la atención del lector moderno, es casi imposible.

De todas maneras, la lectura sabrosa y reconcentrada que tenga un poco de meditación—que es la única forma de que el ideal de la santidad conquiste nuestros afectivos impulsos—es siempre propicia al saludable contagio espiritual de la elevación de miras y sobrenaturales propósitos.

Sentirnos cerca de los santos—por el entusiasmo amoroso y la imitación irresistible—es la mejor manera de no quedar atollados en la vida, sino de emprender la carrera con alegría y velocidades de competidor olímpico.

NEMESIO GONZÁLEZ CAMINERO, S. J.

Universidad Pontificia de Comillas.

Notas, textos y comentarios

Acotaciones a una versión de la "Suma" de Santo Tomás

Un nuevo gozo irrumpe en el alma ante este segundo tomo de la *Suma Teológica*[1]. Pero se quiebra luego al leer un prólogo inicial dañado con el virus de la discordia. Así se prologa la obra, serena y acogedora universal, como un cielo azul, del ecuánime Santo Tomás. Se persiste en la arbitraria y equívoca clasificación de autores en tomistas, semitomistas y no tomistas, según su mayor o menor adhesión a las *veinticuatro tesis*. El R. P. Fr. León Amorós, O. F. M., escribió sobre ella: "Esta clasificación nos ha sorprendido en gran manera, porque ahora nos enteramos de que en la Compañía de Jesús, donde tantos y tan buenos teólogos ha habido, de los cuales no pocos han comentado a Santo Tomás, no haya habido nadie que haya sido capaz de captar el pensamiento del Santo Doctor. Efectivamente, entre los tomistas (de la clasificación) no hay ningún jesuíta, y entre los no tomistas, si exceptuamos tres, los demás todos son jesuítas. No podemos creer que la doctrina de Santo Tomás sea patrimonio exclusivo de un solo sector, y que para las demás inteligencias sea coto cerrado, como parece indicar esta clasificación, verdaderamente peregrina"[2].

Pero ahora se avanza aún más con esta definición de *discípulo exclusivo* de Santo Tomás: "Nuestra conclusión es evidente: Quien no admita las *veinticuatro tesis tomistas* no puede llamarse discípulo de Santo Tomás, y si pretende presentar como del Santo Doctor doctrinas contrarias a dichas tesis, desorienta a sus lectores" (p. XVIII). Así, pues, condición indispensable para *poder llamarse discípulo de Santo Tomás*, o lo que es lo mismo en la mente del anónimo prologuista, *tomista:* admitir las veinticuatro tesis tomistas.

Por su parte, el Sumo Pontífice Pío XI, en carta encíclica a toda la cristiandad, daba esta otra definición de discípulo de Santo Tomás, dirigiéndose a *todos los profesores de filoso-*

1 Tomás de Aquino, Santo, *Suma teológica*. T. II, *Tratado de la Santísima Trinidad* (1, q. 27-43), *Tratado de la creación en general* (1, q. 44-49). Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid, 1948) 888.

2 Verdad y Vida 6 (1949) 583.

fía y de teología de los centros docentes eclesiásticos: "... Scilicet inter amatores sancti Thomae, quales omnes decet esse Ecclesiae filios qui in studiis optimis versantur, honestam illam quidem cupimus *iusta in libertate* aemulationem unde studia progrediuntur, intercedere... Sanctum igitur unicuique eorum esto quod in Codice iuris canonici praecipitur ut "philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant": atque ad hanc normam *ita se omnes gerant ut eum ipsi suum vere possint appellare magistrum.* At ne quid eo amplius alii ab aliis exigant, quam quod ab omnibus exigit omnium magistra et mater Ecclesia: *neque enim in iis rebus, de quibus in scholis catholicis inter melioris notae auctores in contrarias partes disputari solet, quisquam prohibendus est eam sequi sententiam quae sibi verisimilior videatur*" [3].

Es decir, que, según el Papa, *todos los profesores* mencionados *deben* seguir a Santo Tomás, de suerte que *verdaderamente le puedan llamar su maestro*, y por tanto, añadimos lógicamente nosotros, que *verdaderamente se puedan llamar sus discípulos*, y en el sentido más genuino de la palabra, que verdaderamente se puedan llamar *tomistas*. Ahora bien, a esos *verdaderos discípulos de Santo Tomás*, según el Papa, *no les exige la Iglesia*, y por eso nadie se lo debe prohibir, *que en las cuestiones de que suelen disputar los autores de buena nota no sigan la opinión que les parece más verosímil.* Si, pues, entre dichos autores se ha disputado o se disputa de cosas formal o virtualmente contenidas en las veinticuatro tesis tomistas, nadie les debe prohibir que sigan en ellas lo que crean más probable, sin que ello obste para que *verdaderamente puedan llamar a Santo Tomás su maestro.*

La noción, pues, genuinamente primaria y fundamental de *tomista* y de *discípulo de Santo Tomás* es la que el Papa propone oficialmente, y que, según él, a todo teólogo y filósofo cristiano debe convenir. Pero ese concepto genéricamente universal admite especificaciones, como lo supone implícitamente el Pontífice, según que en cuestiones disputables se acepten ideas ajenas al Angélico o que en puntos en que no consta con claridad de su mente se siga una u otra interpretación de los mismos. Así, observa J. B. Raus, C. SS. R., que el nombre de Tomismo es más bien *genérico* y abraza también otras escuelas que tienen por guía y maestro a Santo Tomás, y que por eso el Tomismo genéricamente tomado se divide en Tomismo bañeciano (que por antonomasia se suele llamar Tomismo), molinista, suareciano, alfonsiano, etc. [4].

---

[3] AAS 15 (1923) 323s. Cf. J. M. Dalmau, S. I., *Orientaciones*: Est. Ecl. 23 (1949) 463 not. 10.

[4] *La Doctrina de S. Alphonse sur la Vocation et la Grâce* (Lyon, 1926) p. 71-85; cf. Nouv. Rev. Théol. 52 (1925) 278-291.

Pero supuesto el hecho de que dicho nombre se haya aplicado especialmente a una determinada escuela católica (hecho sin duda desafortunado, por el perpetuo equívoco que produce ante los extraños, como, *servata proportione,* lo causaría ante los ajenos a la Iglesia el que en ésta se llamara cristianos, v. g., sólo a los religiosos), nos parece admisible en tesis el que se catalogue a los autores en tomistas, semitomistas y no tomistas, según su mayor fidelidad a las veinticuatro tesis objetivamente interpretadas: aunque ciertamente juzgamos desacertado y confusionista el que esa división se le proponga crudamente a un sector de lectores que en gran parte y acaso en su mayoría por primera vez ahora tienen noticia de las dichas tesis, y desde luego sin saber valorar su alcance, y que, por tanto, fácilmente pueden entender enteramente la clasificación aludida de que en términos generales unos autores siguen a Santo Tomás, otros le siguen a medias y otros no le siguen. Como sería desacertado, por la confusión que originaría, el que en las múltiples controversias surgidas entre los mismos tomistas sobre interpretación del Angélico (v. g., sobre los constitutivos de la justicia original, o sobre el deseo natural de ver a Dios, etc.) los partidarios de una opinión empezaran en bloque a llamarse tomistas y a los otros calificaran de semitomistas. O el que, a base de que nadie sigue *en todo* a Santo Tomás, o por lo menos no consta que objetivamente le siga (como lo muestran, v. g., las controversias mencionadas), se empezara a propagar que el Tomismo puro no existe.

Pero cuando de aquella clasificación fácilmente equívoca se pasa a decirles sin matización y con una fórmula definitiva a esos mismos lectores, que "quien no admita las veinticuatro tesis tomistas no puede llamarse discípulo de Santo Tomás", no tenemos más remedio que protestar en nombre de la lealtad científica, debida siempre al lector y de los criterios pontificios.

Sigue al mencionado prólogo una oportuna introducción del R. P. Mtro. Fr. Santiago Ramírez, O. P., al tratado *De Trinitate,* y en seguida las diecisiete cuestiones de dicho tratado, precedidas de sabias y casi sendas introducciones dogmático-especulativas del R. P. Fr. Manuel Cuervo, O. P., y traducidas con flúida justeza por el R. P. Fr. Raimundo Suárez, O. P.

Dice el P. Cuervo, siguiendo en eso dócilmente a Billot, Dom Janssens, Penido, Mahieu y a los tomistas que modernamente han escrito sobre ello, que Suárez (en la dificultad contra la unión de la Unidad y la Trinidad) "no vaciló en sacrificar la necesidad y trascendencia del principio de identidad", y añade con graves palabras, "sacrificando al mismo tiempo con él todo el valor objetivo de la ciencia teológica y la trascendencia de la metafísica" (p. 90). La acusación es muy seria, pero el P. C. la admite sin disputa, y por eso sin ningún comprobante. Nos preguntamos si efectivamente se habrá persuadido de veras y tan a fondo, después de un estudio concienzudo y personal, de que Suárez no negó la verdad y validez universal

de ese principio en el sentido en que todos deben negarla y no la afirmó en el que todos deben afirmarla, porque otros autores no han llegado a tal persuasión[5]; y nos preguntamos también si el P. C. está persuadido tan en serio y tan a fondo de que Santo Tomás no niega dicho principio en el sentido en que Suárez lo niega. Lo dudamos con gran vehemencia.

Entre las introducciones, algunas de ellas muy largas, se le ha dado especial extensión (p. 596-640) a la de la cuestión 43 (*De missione divinarum Personarum*, p. 642-675) sobre la inhabitación de la Trinidad en nosotros, porque en ella, "sin duda por la dificultad, ha sido, y todavía sigue siendo, adulterado el verdadero sentir de Santo Tomás acerca de ella" (p. XVI). Y aquí el hecho que se observa en todas las introducciones del P. C. de omitirse toda referencia detallada a estudios modernos y aun casi antiguos ni para combatirlos, ni para confirmarlos, ni a mero título de información científica, choca más, por ser tan copiosa la literatura sobre esta cuestión; las alusiones a otros teólogos suelen ser globales y sin documentación (p. 614, 673). Hay una mención impuntualizada de la opinión de Suárez para rechazarla de un plumazo; pero sin advertirse que, al parecer, muchos le siguieron, como Gonet, Billuart, Froget, etc.[6].

La larga exposición del P. C. sobre Santo Tomás creo que se puede condensar así: la inhabitación importa la presencia de inmensidad y una relación por la gracia a las Personas divinas en cuanto distintas, sea de modo actual, como en los adultos, por los actos de conocimiento y de amor, sea de modo habitual, como en los niños bautizados, por los hábitos de fe y de caridad anejos a la gracia; la presencia de inmensidad es la que da la realidad y la sustancialidad de las Personas divinas, y por eso es tan necesaria, que sin ella la presencia al modo dicho por la gracia sería puramente intencional.

Permítasenos manifestar nuestro sentir de que esa explicación parece desvirtuar el pensamiento de Santo Tomás. Ante todo, ella insiste respecto de los adultos mucho más en los *actos* de conocer y amar que en la *capacidad* de dichos actos por los hábitos (aunque la indica); y sin embargo, como la inhabitación subsiste en el justo, aunque éste practique pocos actos de caridad o acaso durante algún tiempo ninguno, creemos que lo que interesa para fijar la inhabitación no son próximamente los actos, sino la capacidad de ellos. Sobre todo, según aquella explicación, la inhabitación por la gracia no añade *sustan-*

---

5 J. M. DALMÁU, S. I., *El principio de identidad comparada, según Suárez*: Est. Ecl. 5 (1926) 91-98; *Metafísica y Teología en Suárez*: Est. Ecl. 22 (1948) (557-559; E. GUERRERO, S. I., *¿Afirma alguna vez el P. Suárez que los primeros principios son inductivos?*: Est. Ecl. 12 (1933) 19-32; *El "François Suárez", de León Mahieu*: Razón y Fe, 138 (1948) 329-335.

6 J. B. GONET, O. P., *Clypeus theol. thom.*, tr. 6 d. 13 a. 3 n. 30-39; C. R. BILLUART, O. P., *De Trinit.*, diss. 6 a. 4. B. FROGET, O. P., *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes* (París, 1938) p. 3, c. 5.

cialmente a la presencia de inmensidad sino una relación por sí sola puramente intencional. Pero ¿a eso se reducen los enfáticos testimonios de la Escritura y de los Padres, cuando ponderan la inhabitación como una donación de Dios en su misma sustancia al hombre? Si ellos tienen algún sentido real de lo que en su sentido obvio dicen, han de indicar al menos una tal actitud de Dios, que, si no estuviera presente por inmensidad, vendría sustancialmente a habitar en el justo; y que, como ese supuesto falla, Dios presente por inmensidad hace entrega de sí mismo al alma en cuanto puede, para que ésta le posea sustancialmente de un modo distinto del de inmensidad. Ahora bien, ese modo distinto, dada la intrínseca relación de la gracia a la gloria, será un darse proporcionalmente como se da en la gloria, es decir, como objeto de fruición, sólo que por la gloria *ad fructum perfectum* y por la gracia sólo *ad fructum imperfectum*. Y como el alma no puede obtener esa fruición sino por conocimiento y amor, de ahí que el pensamiento total indicado se pueda resumir en esta fórmula: Dios inhabita en el alma y ésta le posee por el conocimiento y el amor. Tal creemos ser la idea del Angélico en el aspecto principal o estático de la inhabitación, que naturalmente supone en su mente también el dinámico, es decir, el correspondiente al hecho de que la producción y conservación de la gracia (como medio de poseer el objeto de fruición) exige una presencia sustancial de Dios, no ordinaria, como la de cualquier otra operación, sino especial en cuanto que es efecto inmediato de la entrega de Dios como objeto de fruición al alma. Baste esta indicación general, sin que ahora entremos a comprobarla.

Y en el sentido indicado no nos parece que va descaminado Suárez, aunque no llega a redondear su idea, al explicar la inhabitación por la especial categoría de la amistad sobrenatural entre Dios y el alma, que exige, no en cuanto amistad, sino en cuanto tal amistad, la presencia del objeto amado.

De aquí fluye como un corolario, que nos parece muy optimista, la opinión del P. C., de que el Papa parece aprobar implícitamente la teoría de Santo Tomás, al aludir en la *Mystici Corporis Christi* a que "se dice" que Dios inhabita "por el conocimiento y el amor..." (p. 635). Demos que el Papa aprueba explícita o implícitamente por esas palabras la fórmula del S. Doctor; pero como dicha fórmula ha dado lugar a tan varias interpretaciones, no queremos pensar que el Papa haya querido consagrar una de ellas, que en este caso sería la del P. C., sino que simplemente toma esas palabras en el sentido general en que más o menos todos los teólogos las admiten como explicación de la inhabitación.

También queremos hacer una advertencia respecto a la opinión de aquellos autores modernos (no nombrados por el P. C.), como Scheeben, etc., que han aceptado, si bien con variantes o aditamentos, la hipótesis que propuso Petáu, de que la tercera Persona se une con el alma de un modo *especial y propio suyo*,

pero sin producir como causa eficiente ningún efecto exclusivo; el autor la califica de *error* (p. 637). Sin romper lanzas ahora por ella, que tiene graves dificultades, ni en contra, porque acaso iríamos contra el sentir, v. g., de los Padres griegos, esa calificación la tenemos sin duda por excesiva. Esa opinión ha sido y es defendida por bastantes teólogos modernos, y parece que se va captando muchas simpatías; ¿vamos a decir que dichos autores *yerran en un punto teológico?*

Además, afirma el P. C. que ese modo de pensar "está también expresamente rechazado" por Pío XII en la misma encíclica, puesto que "manda el Papa sostener con toda firmeza y verdad que en las obras *ad extra,* como es la inhabitación, todo es *común* a las divinas Personas. Luego la inhabitación es por igual de todas, sin unión especial con ninguna de ellas, por razón de la cual inhabiten las demás" (p. 639).

Pero ¿se concibe como probable que el Papa haya querido, y en una fórmula como de paso, desautorizar una opinión que los teólogos comúnmente no desautorizan sino a lo más como menos probable? Sin esto, puesta la interpretación dicha, ¿qué decir de la Encarnación *del Verbo y sólo del Verbo?* Pero es que además se debiera haber tenido en cuenta todo el pasaje de la encíclica, y tomándolo no de la traducción usada por el autor (p. 560), pues aunque acaso sea oficial, no responde, creemos, en este caso a su original latino, ya que el Papa, después de subrayar la libertad del teólogo para indagar nuestra unión con Cristo, le señala dos condiciones que en ello ha de cumplir, la segunda de las cuales reza: "Ac praeterea certissimum illud firma fide retineant, hisce in rebus omnia esse habenda Sanctissimae Trinitati communia, *quatenus* eadem Deum ut supremam efficientem causam respiciant"[7]. Esta fórmula en su sentido obvio no tiene, como se ve, más alcance que el de asegurar la verdad dogmática de la unidad de causalidad eficiente en la Trinidad, y no precisamente el de excluir la opinión de la unión especial con el Espíritu Santo.

Por eso el P. S. Tromp, S. I., concedor acaso como nadie de la encíclica en cuestión, al comentar la idea del Papa, en nuestro mismo contexto, de que "ex variarum opinionum conflictu sententiarumque concursu" puede brotar un adelanto real en las ciencias sagradas, señala entre dichas cuestiones la siguiente: "Num praeter inhabitationem ratione gratiae in anima productae, communem tribus Personis, et non nisi appropriatam Spiritui Sancto, etiam admitti debeat alia praesentia divina, propria tertiae Personae, et consequenter alia propria Verbo aliaque propria Patri"[8].

Nos parece, pues, claro que se deja libertad para la mencionada opinión, con tal de que quede a salvo en Dios la

7 AAS 35 (1943) 193.

8 *Textus et Documenta,* P. U. Gregoriana, Ser. theol. 26 (Roma, 1943) p. 115.

unidad de acción y de causalidad eficiente. En cambio, creemos que el admitir la existencia de operaciones distintas *ad extra* de las divinas personas, no sólo "roza la fe y está en pugna con los principios más firmes de la teología trinitaria", como dice el P. C. (p. 537, 614), sino que es herética, por destruir implícitamente en Dios la unidad de principio causal y por tanto de naturaleza.

Sigue después el *Tratado de la creación en general* (qq. 44-49), traducido con ágil concisión por el R. P. F. Jesús Valbuena, O. P., de quien son también dos hermosas introducciones insertas (sobre la creación y sobre el problema del mal), de tipo casi exclusivamente filosófico y a la vez de alta vulgarización, con oportunas referencias a trabajos modernos (aunque sería de agradecer que siempre se consignara el título de la obra, etc.), por ejemplo, en un interesante estudio de la mente de Aristóteles sobre la creación. En cambio, nos parece menos acertado en su concepción del fin de la creación, aunque ha seguido en ella el modo de hablar corriente en los manuales.

Dice muy bien que si Dios obrase *ad extra* por un fin último que no fuese Él mismo dejaría de ser Dios. Y ya, al fijar ese fin, dice que "no pudo ser otro que la gloria extrínseca de Dios, es decir, la comunicación de su bondad y perfecciones..., a fin de que, participadas... de algún modo esta bondad y perfección en la diversidad... de las criaturas..., las racionales pudiesen conocerle, amarle..." (p. 711). Pero, preguntamos, esa gloria extrínseca, esa *communicatio bonitatis*, ¿no es algo creado? Luego no puede ser ella *el último finis qui, seu id ultimum cuius gratia aliquid fit.* Ese *ultimus finis qui* no puede ser algo que no sea el mismo Dios, algo increado, y por tanto no puede ser algo formalmente realizable por una acción *ad extra*, sino *pura ratio motiva* de todas las operaciones externas de Dios i. e. *bonitas Dei ut communicanda*. Esa *ratio* es causa de la *communicatio bonitatis*, que sin duda tiene en sí misma razón de fin y razón de fin último en el orden de realizaciones *ad extra*, pero no es *ultimus finis qui*, sino *ultimus finis quo*, es decir, *aquello con que como que se consigue* el *finis qui*, o sea la *bonitas ut communicanda*, que en sí misma no se puede intentar como realizable (pues ya existe) sino en su comunicación externa; por eso el *ultimus finis quo* se podría definir como *quasi-adeptio bonitatis ut communicandae*. Proporcionalmente, como la criatura no puede tener sino el fin que Dios ha tenido al crearla, el *ultimus finis qui* de ella será *bonitas Dei ut participanda*, y su *ultimus finis quo* será *participatio bonitatis Dei*[9].

Por fin, permítasenos aún, además de indicar que sería muy útil un índice de materias en cada tomo, una observación sobre las introducciones en general. El citado P. Amo-

9 Cf. J. Stufler, S. I., *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über den Endzweck des Schöpfers*: Zeitsch. für kath. Theol. 41 (1917) 656-700.

rós, O. F. M., escribió a propósito del primer tomo: "Cada Cuestión va precedida de su correspondiente introducción particular. A nuestro modo de ver, ciertas materias, ajenas al objeto propio de esta obra, que se van repitiendo en estas introducciones, hubiera sido mejor dejarlas para los manuales de teología destinados a las clases. Con ello el volumen hubiera ganado más en su aspecto físico y literario [10]. Y práctico, añadiríamos nosotros.

Creemos que esas introducciones, que en el presente tomo ocupan como la mitad del total de páginas, entorpecen notablemente el manejo del libro en su objeto principal de facilitar la lectura del Angélico, entorpecerán proporcionalmente el manejo de toda la colección y acaso son la causa del lento ritmo (a menos de tomo por año) con que aquélla avanza. Si alguien se propusiera hacer una edición de la *Suma* escueta, sin el lastre de disertaciones intercaladas, si bien con oportunas notas exegéticas en los puntos importantes y oscuros y habida cuenta de todas las interpretaciones razonables por su autoridad, al menos extrínseca, podría lograr su intento en diez o doce tomos y en un plazo de tiempo muy inferior a los quince o veinte años que a su ritmo actual necesita la edición presente, con lo que ésta correría el riesgo de ser desbordada entre muchos que sin duda tienen su interés máximo en la palabra del Maestro, y sólo secundariamente en las exposiciones de sus discípulos, por razonables que ellas sean y que por otra parte podrían utilizar igualmente, si se les ofrecieran impresas en tomos anejos.

J. SAGÜÉS, S. J.

Facultad de Teología de Oña (Burgos).

[10] L. c. 581.

Bibliografía

LIBROS

BALMES, JAIME, PBRO., *Obras completas*. Edición digirida por la Fundación Balmesiana de Barcelona, según la ordenada y anotada por el P. Casanovas, S. J.—B. A. C. La Editorial Católica, Alfonso, XI.

III. Filosofía Elemental y El Criterio. (Madrid, 1948) XX-755

IV. El Protestantismo comparado con el Catolicismo (Madrid, 1949) XVI-768.

V. Estudios Apologéticos. Cartas a un escéptico. Estudios Sociales. Del Clero católico. De Cataluña (Madrid, 1949) XXVI-1002.

Continúa la meritísima B. A. C. contribuyendo a perpetuar y multiplicar los frutos del Centenario de Balmes con la publicación de nuevos tomos de sus obras. La mayoría de las incluidas en los volúmenes que ahora presentamos pertenecen a sus obras maestras. El contenido es reproducción de las correspondientes de la edición dirigida por el P. Casanovas, sin más variante que la inserción de un estudio preliminar de *El Criterio*, por el P. M. Florí. Un especial interés presenta el tomo V por la multiplicidad de asuntos reunidos en él, tratados siempre de esa manera objetiva, realista y en ocasiones, como en las *Cartas a un escéptico*, genial, característica de Balmes.

Al dar noticia desde estas páginas (vol. 23, 1949, 254-255) de los dos primeros volúmenes, expresamos nuestra opinión sobre la edición presente y sobre el valor filosófico de Balmes. Ahora la mayoría de los escritos de estos tres nos invita a decir algo de su obra de apologista. Para ello nada más oportuno que reproducir algunas ideas sobre este punto, expresadas con ocasión del Centenario de Balmes (Cf. Gregorianum, 29, 1948, 179-203), por el jesuíta belga E. Hocedez, notable por sus investigaciones filosóficas medievales y autor de la reciente *Historia de la Teología en el Siglo XIX*. En Apologética, Balmes es, en lo que tiene de más original, un precursor. Indicio, sin duda, de la ráfaga del genio. Lo que él mismo llama "nueva demostración de la divinidad de la Iglesia" es como una primera piedra de la "apologética católica" que construiría el Card. Dechamps. Su preocupación por lo real y su método psicológico le unen con el Cad. Newman, aunque "sin las desconfianzas del gran Cardenal por la metafísica, cuyas más elevadas especulaciones le son familiares a Balmes filósofo". Su convicción de que el hombre no llega a la plena posesión de la verdad sino con la colaboración de todas sus facultades, su estudio de las relaciones entre la inteligencia, voluntad y sensibilidad, su método de introspección, han abierto el camino a la apologética moderna y a lo que hay de recto en el método apologético de inmanencia. En fin, *El Protestantismo comparado con el Catolicismo*, aunque nacido circunstancialmente, es de un alcance que rebasa por completo la coyuntura que lo ocasionó y posee un valor universal y aun permanente como la *Historia* de las variaciones, de Bossuet, y la *Simbólica*, de Möhler, de la que es precursor.

Otro rasgo de la fisonomía filosófica y apologética de Balmes merece notarse con el mismo estilo gráfico con que lo describe Hocedez. Ante la descomposición filosófica de los siglos XVIII y XIX, las actitudes de los que aspirasen a restaurar la sana filosofía podían ser varias: Günther,

juzgando pasada la Escolástica, intentó idear un método nuevo haciendo tabla rasa de lo antiguo; Kleutgen, al contrario, vió la salvación sólo en volver al pasado. El primero es revolucionario; el segundo podría parecer reaccionario. Balmes encuentra espontáneamente un tercer camino: es progresivo. Quiere una filosofía que, fundada sobre los principios eternos conservados por la Escolástica, esté abierta al progreso y asimile todas las verdaderas conquistas modernas.

Hoy, añadamos nosotros, felizmente restaurada y en pleno florecimiento la Filosofía Perenne, podrá el filósofo escolástico perfeccionar y aun corregir bastantes tal vez de las tesis balmesianas; mas al hacerlo ha de acercarse a él no sólo con el respeto debido a su insigne saber filosófico, sino con la gratitud y veneración reclamadas por los méritos de aquel pensador católico que, antes de que Cornoldi y Sanseverino comenzasen a escribir, y cuando Kleutgen y Liberatore apenas si tenían publicados más que modestos textos escolares, presentaba impresas obras maestras de folosofía que por sus citas de Sto. Tomás, por los elogios del mismo que en ellas se hacen y por todo el espíritu que vivifica sus páginas, merecen considerarse como el esfuerzo más temprano, y no el menos vigoroso, por la restauración del moderno Escolasticismo.

Jesús Muñoz, S. J.

E. Guerrero, S. J., *Jesucristo, la mejor Prueba de la Fe Católica.* Reflexiones sobre la actitud que debe adoptarse ante las dificultades contra la verdad de la religión católica.—El Mensajero del Corazón de Jesús (Bilbao, 1947) 270.

Son no pocos los católicos que se encuentran a veces como desarmados ante las dificultades que compañeros de trabajo, de oficina, de universidad... les lanzan contra la Santa Religión Católica. Sienten, pues, la necesidad de preguntar, de estudiar, de saber; pero no siempre disponen del tiempo requerido, ni tampoco tienen la formación que se necesita para imponerse en los dogmas revelados. Para estas personas resulta muy práctico el libro del P. Guerrero, pues él les enseña, en primer lugar, las fuentes de su estado de dificultad, y luego les da los medios para poder responder decorosamente a las principales dificultades.

Pero además este libro es de utilidad para conocer a fondo lo principal que todo cristiano debe saber de la Apologética. El P. Guerrero tiene la habilidad de saber prescindir de aquellas cuestiones que muchas personas no pueden entender fácilmente por falta de preparación; sobre todo cuanto se refiere a Jesucristo. Cuando las dificultades atacan directamente a la Persona del Fundador de la Iglesia Católica, encuentran aquí completa respuesta positiva. Si la dificultad va contra alguno de aquellos dogmas, que por ser misterios, son incomprensibles y que requieren la Fe, el A. enseña la manera cómo ha de reaccionar aquel que se ve embestido por el adversario. Se ha de recomendar, pues, este libro a toda clase de personas, sobre todo de la juventud, que por su posición y medio ambiente se encuentra con frecuencia en la necesidad de responder a preguntas impertinente o difíciles.

Francisco de P. Solá, S. J.

SIMÓN, JESÚS, S. I., *El Hombre-Dios. Valoración de la persona y hechos de Jesucristo ante la razón y la Historia.* — Editorial Librería Religiosa (Barcelona, 1949) 368, ptas. 40.

En 24 capítulos va exponiendo el Autor los siguientes temas: Mesianidad, Credenciales históricas de Jesús, Cristo taumaturgo, Jesús profeta con las realizaciones históricas del poema del amor y de la tragedia del odio que envuelve a Cristo y a su Iglesia en el decurso de los siglos, Divinidad de Jesús, Cristo Redentor.

No busque el lector notas bibliográficas o abundantes referencias críticas; tampoco es éste un tratado de cristología ni una vida del Señor. Es un libro precioso de carácter apologético y de vulgarización, escrito para el gran público de nuestros días. El fondo solidísimo va presentado en un ropaje de dicción clara, interesante, noble y ungida; aun la misma forma externa con una impresión sumamente cuidada y con varios cuadros y fotografías atinadamente escogidos contribuye a lograr el fin propuesto: "llevar a Cristo a la inteligencia y al corazón de los hombres de buena voluntad" (p. 10).

Quizás aparezcan a veces los problemas demasiado simplificados. Los lectores de cierta cultura echarán de menos alguna vez insinuaciones que permitan vislumbrar el fondo complejo de la realidad. Sin que cambie en nada la sustancia, el apuntar nada más esos matices constituiría, a nuestro entender, una mejora importante, que haría este libro todavía más provechoso en ambientes intelectuales.

J. SOLANO, S. J.

ZAMBONI, GIUSEPPE, *Itinerario filosófico dalla propria coscienza all'esistenza di Dio.*—"La Tipogr. Veronense" (Verona, 1948) 151.

La índole originaria de estas páginas es la de servir de esquemas para conversaciones en la "Escuela Superior de Cultura Religiosa" de Verona. Las secciones son cinco: I. La estructura funcional de la persona humana; II. De la estructura funcional de la persona humana a los desarrollos de la cultura (civiltà); III. La génesis teórica de los sistemas filosóficos; IV. Estructura ontológica de la persona humana.—Antropología filosófica; V. Teología racional.—Existencia de Dios. Termina con el paso de la religión natural al más elemental acto de fe propiamente dicha.

Por su carácter esquemático hay afirmaciones delicadas que requierén explicación; por lo demás se adivina fácilmente el recto sentido, teniendo en cuenta todo el contexto. Fruto de una inteligencia vigorosa, trata de hacer asequibles al hombre moderno y en lenguaje actual las verdades siempre antiguas y siempre nuevas de la filosofía perenne y de los fundamentos de la revelación cristiana. Es sustancialmente una obra de vulgarización armónicamente concebida, que lleva al filósofo hasta la fe en N. S. Jesucristo. La lectura resulta algo molesta por el tipo de letra excesivamente pequeño.

J SOLANO, S. J.

MORTARINO, JOSÉ, PBRO., *Breve tratado de religión.* Sucinta exposición de la doctrina católica para uso de las escuelas, según el catecismo de Pío X. Texto aprob. por la S. C. del Concilio. Trad. de la 13.ª edición italiana, por Cipriano Montserrat, Pbro., 5.ª ed.—Luis Gili, Córcega, 415 (Barcelona, 1948) 286.

En 43 lecciones, densas en contenido doctrinal sustancioso, expone el autor de este libro un curso sintético y completo, en su género, de la

Religión Católica. No es fácil hallar un tratado que contenga tanta doctrina en igual número de páginas.

También es recomendable esta obra por su método altamente pedagógico; por el orden observado en la exposición de la materia; por la concisión y claridad de la argumentación, no siempre fáciles de armonizar; por el lenguaje sencillo y acomodado a la inteligencia de toda clase de lectores.

Avaloran el mérito de este tratado los ejemplos breves, expresivos y muy oportunos, con que confirma la teórica enseñada en cada uno de los puntos doctrinales. Finalmente, el autor, al fin de cada una de sus lecciones, suele traer una conclusión práctica, ramillete afectivo espiritual, con el que se excita la voluntad de los lectores a plasmar en obras virtuosas la verdad que ha ilustrado su mente.

La mejor recomendacinó de esta obra, son las numerosas ediciones que ha alcanzado en tan poco tiempo.

AURELIO YANGUAS, S. J.

CASTELLINO, GIORGIO, *L'Inerranza della S. Scrittura*.—Societá Editrice Internazionale (Torino, 1949) 39, L. 150.

El autor de este opúsculo ha pretendido darnos en el breve espacio de 39 páginas una exposición histórico-crítica de los estudios y discusiones a que ha dado lugar en los últimos sesenta años la delicada cuestión de la inerrancia de la Sagrada Escritura. Desde los tiempos de Lenormant y el Cardenal Newman, hasta los más recientes estudios e investigaciones sobre los géneros literarios, van desfilando las diversas teorías y soluciones al problema de la inerrancia, que el magisterio de la Iglesia iba corrigiendo o enderezando por medio de las Encíclicas de los últimos Pontífices y de las respuestas de la Comisión Pontificia Bíblica. El autor muestra un conocimiento amplio y profundo del problema y es notable la claridad con que resume el pensamiento de los autores que analiza. De extraordinario mérito es el índice copiosísimo bibliográfico que nos ofrece al fin de su trabajo.

SEVERIANO DEL PÁRAMO, S. J.

ABÁRZUZA, FRANCISCO XAVIERUS AB, O. F. M., CAP., *Manuale theologiae dogmaticae*. Vol. I *De Deo uno, Trino, Creante, Elevante ac De Novissimis*. Vol. II *De Verbo Incarnato, de Beatissima Virgine Maria, de Gratia Christi, et de Virtutibus infusis*.—Padre Las Casas (Chile, 1948/1949) XIV-472; XVI-608, cm. 22 × 27.

Cordialmente felicitamos al autor por su meritoria obra. Bien raro es que en las naciones hispanoamericanas se publiquen textos completos de Teología; por eso merece mayor alabanza el ilustre capuchino navarro por su labor, sin duda no fácil. Sólo después de mucha reflexión y de mucha lectura se puede llegar a dar una cosa de esta índole que merezca la pena. Se había ya adelantado el tercer tomo (*De sacramentis*).

Esta obra supone largos años de enseñanza, y aun casi nos atreveríamos a decir que lleva ya bastantes años de elaboración. El intento del autor es a todas luces dar un libro de clase. Por eso se ha esmerado, y con tino, en hacerlo asequible en su aspecto didáctico con sus apartados en cada tesis de *connexio materiae, status quaestionis, explicatio terminorum*, etc., y aun con su distribución de títulos, subtítulos, párrafos,

combinaciones de doble tipo, mayor y menor, de letras, y de cursivas y negritas. Es, pues, de muy fácil lectura. La exposición es clara y concisa. Se atiende sobre todo a darle al discípulo lo sustancial de la Teología, con cuidadosa explicación del sentido de cada cuestión y en general no amplia explanación de los argumentos, sin prodigalidad en objeciones, aunque se da bien de espacio a los adversarios. Hay interés en recoger los diversos documentos eclesiásticos y en detallar las censuras.

Por eso mismo los profesores quizá no hallarán especiales ilustraciones; encontrarán puntos muy rápidamente expuestos y acaso otros (como las cuestiones de la participación de la divina naturaleza y de la inhabitación del Espíritu Santo, en el tratado *De Gracia*) no los hallen; no buscarán en él la bibliografía más moderna, pues hay poco de los dos últimos decenios, y la de revistas es muy escasa, aunque la anterior abunda bien; ni tampoco alusiones a controversias más recientes, como la del deseo natural de ver a Dios, o la del trasformismo, en un enfoque más actual; a veces acaso querrán más puntualización, y en tesis como la del pecado original un argumento patrístico más detallado. Por lo demás, el autor en las cuestiones disputadas tiende a no tomar posición propia. Tal conducta podrá ser más o menos aceptable; pero no creemos tan acertado el principio que parece suponer de que ellas son menos propias de las clases de Teología (t. II, p. 418). En la tesis de la voluntariedad del pecado original se profesa en intención la opinión de Billot, pero de hecho creemos se defiende la ordinaria, ya que se admite un decreto (que es el que prácticamente parece dividir las dos opiniones) de que por el pecado de Adán todos perderían la justicia original. Al final de cada tomo hay un índice sistemático de materias y otro de autores (con indicación de las materias en que se les cita).

La Teología puede esperar buenas contribuciones del autor, como lo muestra la obra presente, a la que deseamos un amplio éxito.

J. SAGÜÉS, S. J.

ABÁRZUZA, FRANCISCUS XAVERIUS AB, O. F. M. CAP., *Manuale Theologiae Dogmaticae*, vol. III *De Sacramentis in genere et in specie*.—Typis ed. apud Padre Las Casas (Chile, 1947) XV + 514. Los pedidos de esta obra en España al P. Tarsicio de Abárzuza, PP. Capuchinos, Lecároz (Navarra).

Este volumen llegó con gran retraso, y aun un primer ejemplar se perdió por el camino. Al dar a la imprenta la recensión de los tomos anteriores, trazamos nuestro juicio de este tercero, que no desdice de los otros. En general, el autor se acredita de buen billotista. Al hablar de la causalidad de los sacramentos, p. 43, dice: "nostris diebus aliam sententiam in lucem edidit cl. *P. Billot*, sententiam nempe de *causalitate intentionali* sacramentorum, quae multos nacta est discipulos, quae a nobis etiam defenditur". En el tratado de la Eucaristía, según el P. A., la transubstanciación es: "una simplex actio, directe in panem exercita, qua Deus immediate mutat in Corpus Christi, praexistens et non mutatum, quidquid est in substantia panis"; y en la explicación dice: "*Cl. Billot... in excludenda cum reproductione tum adductione eminuit inter omnes theologos*" (p. 178 y 181). La tesis 8.ª reza así: "Christus Deus et homo perfectus, cum sua scilicet quantitate tum aptitudinali, tum actuali... praesens est in SSma. Eucharistia" (p. 217s.). Con todo, al llegar al sacrificio de la Misa y explicar el modo cómo la consagración de las dos especies verifica la noción de sacrificio, va exponiendo todas las sentencias, incluso la de Billot, y ninguna le satisface.

En el sacramento de la Penitencia la separación de Billot es mayor, y hasta se vuelve a la escuela de Escoto: Los actos del penitente (contrición, confesión y satisfacción) no son partes esenciales y constitutivas del signo sacramental, sino partes *integrantes*. Y todavía añade: "nec possumus approbare sententiam *P. Billot*, secundum quam opinio Scoti nullam haberet *intrinsecam probabilitatem*" (p. 348). En el sacramento del Orden no quiere tomar posición en la tesis de si son o no sacramento el Subdiaconado y las Ordenes menores (p. 420-422). En cambio, al hablar de la materia del sacramento del Orden, defiende dos tesis que para adelante por lo menos no se pueden sostener, según la última declaración de la Santa Sede. No se puede defender, ya que la entrega de los instrumentos sea materia esencial ni parcial de la Ordenación sacerdotal (p. 423); ni que la forma de la Ordenación sean las palabras que el Obispo consagrante pronuncia al entregar la patena con la hostia y el cáliz con el vino (p. 426).

No pretendemos con estas observaciones negar los méritos de esta obra, que se distingue por su claridad y forma didáctica, y aun quizá de las que hoy día corren, es de las más completas. A nuestro modesto parecer sólo le falta el ponerse un poco más al día. Hay, cierto, muchas citas al pie de las páginas, pero en general de obras antiguas. Del P. Puig de la Bellacasa no se menciona siquiera su obra *De Sacramentis*, y únicamente se aduce una tesis suya de hace bastantes años. El movimiento actual teológico en las revistas no asoma en todo el volumen. Sin duda que con un retoque general quedaría muy mejorado.

M. Quera, S. I.

Perrodón, J., P. S. S., *Le Dogme Catholique à l'Ecole de Saint Augustin*, 1.er fascicule.—Librairie P. Tequi (París, 1948) XXIX-217, cm. 12×18.

Sin más ambición que la de facilitar a sus seminaristas la penetración fecunda y jugosa de los dogmas cristianos, se propone el autor, profesor de Teología en el Seminario de Orleáns, ofrecerles una síntesis agustiniana, no de todos los dogmas, sino de los que vienen a ser como las grandes líneas arquitectónicas del cristianismo. Y para eso, nada mejor que hacerles oír al mismo S. Doctor en una antología selecta de sus varios escritos, entremezclados según el plan ordinario de los tratados teológicos. Los textos agustinianos van en francés, aunque a menudo acompañados del original latino.

Los temas de este primer fascículo son Dios como fin y bienaventuranza del hombre, la Mediación de Cristo que trae Dios al hombre y lleva el hombre a Dios, el don de la Fe en sí mismo y en su regla la Escritura propuesta por la Iglesia infalible, y por fin Dios Trinidad en su revelación por Cristo, en su consustancialidad, en sus procesiones, etcétera.

En una bella introducción se razona, dentro de la teología agustiniana, el plan total de la obra, que abarcará, además del presente, otros tres fascículos con los temas de Cristo Redentor o el doble Adán, el Cristo total o la Iglesia y los Sacramentos y los Novísimos; se caracteriza a S. Agustín como el Doctor de la caridad de Cristo en la que él mismo se sumergió; se le presenta situado providencialmente, para que en él brillara la recta doctrina, en la encrucijada de todas las herejías antiguas, sobre todo del Maniqueísmo, Pelagianismo y Donatismo, en reacción de toda su alma contra las deformaciones de una verdad apasionadamente amada (lo que explica ciertas fórmulas hiperbólicas de aquel gran "mesuré").

Aspira el autor a que su selecta pueda servir para la predicación y

para la meditación. De nuestra parte reciba una cordial felicitación, y que esta segunda edición prospere aún más que la primera.

J. SAGÜÉS, S. J.

LOHN LADISLAUS, S. I., *De SS. Trinitate schema tractatus.*—St. Mary's College (Kansas, 1949) 351.

Con verdadero placer presentamos este libro de texto sobre la Santísima Trinidad. El P. Lohn, antiguo profesor de la Universidad Gregoriana, reimprime ahora casi sin cambio alguno la segunda edición que publicara en Roma el año 1931. Es el único lunar que habríamos de señalar a esta obra, el no estar por completo al día. El mismo Autor nos da la razón de esta anomalía: "His temporibus, praesertim in patria auctoris, vera revisio haud possibilis est".

Es éste un texto sumamente digno en el fondo y en la forma. Expone con amplitud de miras las varias posiciones, es equilibrado en el juicio y sobrio en la especulación, aparece muy bien informado de la vasta bibliografía que existe acerca de las diversas cuestiones, cita en el respectivo lugar las principales obras o artículos, y hasta en la presentación material logra una notable perfección. No quisiéramos dejar de notar la suave unción religiosa que penetra estas páginas.

J. SOLANO, S. J.

CEUPPENS, F., O. P., *Theologia biblica, I. De Deo uno* Editio altera.—Marietti (Taurini-Romae, 1949) IX+307, Lire 950.

El año 1938 aparecía la primera edición del primer volumen de *Theologia Biblica* (De Deo uno), del P. Ceuppens. Agotado desde hace algún tiempo reaparece ahora en segunda edición en las Prensas de Marietti y en nuevo formato, igual al de *Mariologia Biblica* y de *Historia primaeva* que le han precedido recientemente.

La presente edición ofrece ligeras modificaciones. Un índice analítico más detallado y más perfecto con indicaciones en el texto que destacan más visiblemente la división de secciones, una bibliografía naturalmente más moderna, alguna que otra añadidura, por ejemplo, una introducción *De Sacra Doctrina* y una sección sobre los nombres divinos en el Nuevo Testamento, y la refundición en muchas páginas, con lo que el libro queda notablemente mejorado sobre la primera edición.

Por lo demás ya son bien conocidas las características de la obra. Pretende dar, tanto a los profesores como a los estudiantes de Teología la discusión científica de aquellos textos que se suelen traer como argumento escriturístico en las tesis teológicas. Hace la crítica textual cuando es necesario, examina cuidadosamente el contexto, para dar después el sentido que pretende el autor sagrado, según el grado de probabilidad que se impone en cada caso. El orden que sigue es el de la Suma de Santo Tomás.

Obra valiosa. No todos compartirán siempre sus posiciones y el autor podrá parecer alguna que otra vez demasiado crítico, pero está fuera de toda duda que el material elaborado conforme a la más rigurosa técnica es magnífico para hacer y valorizar en su punto el argumento escriturístico en teología.

J. ALONSO, S. J.

PARENTE, PEDRO. *De Verbo Incarnato.* 2.ª edición.—Marietti (Turín, 1946) XIII-329.

La característica de este tratado del docto Profesor del Pontificio Ateneo de Propaganda Fide es la claridad. Divide el libro en las dos partes tradicionales: Cristología y Soteriología, y en cada una de ellas suele tratar las cuestiones tradicionales en los tratados escolares de dogmática. Pero tiene el don de la síntesis y del método intuitivo por cuadros sinópticos; lo cual resulta práctico para los alumnos, que fácilmente retienen el nexo lógico y la relación mutua de las cuestiones.

El contenido es de doctrina llamada tomista, sin que deje el Autor de mencionar las sentencias contrarias, a las que trata siempre con suma deferencia. Al final de cada una de las partes se añade algún apéndice y un resumen gráfico, es decir, en un cuadro sinóptico se presenta todo lo expuesto con claridad.

Termina el libro con unas páginas dedicadas a la Mariología, de la que trata las principales (pocas) cuestiones. Por lo general no quiere pronunciarse por las sentencias que llama *modernas* de la cooperación de María a la Redención en favor de la Escuela Lovaniense; de todos modos parece que las mira con simpatía. A nuestro parecer le impresionan demasiado las dificultades que los adversarios de la corredención oponen, y que admiten una solución satisfactoria. Respecto de la Asunción de María, también se inclina por la sentencia tradicional de la muerte, si bien concede la probabilidad a los adversarios.

FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

RIVIERE, JEAN, *Le Dogme de la Rédemption dans la Théologie Contemporaine.* — Chez Monsieur le Chanoine Lombard aumônier au Bon-Sauveur (Albi, 1948) XIX-550.

Monseñor el Canónigo Rivière, profesor de la Universidad de Strasburg, era un especialista en la doctrina del Dogma de la Redención. Desde que en 1905 hizo sobre este tema su tesis doctoral, jamás dejó de las manos esta materia, y él mismo confiesa, en el prólogo del presente libro, qué difícilmente se escapó de su búsqueda una sola de las obras que sobre el tema se publicaron. Y creemos que no es exagerada su afirmación. No pudo, sin embargo, ver logradas sus ilusiones de acariciar entre sus dedos la última y definitiva de sus obras. Cristo N. S. le redimía de las miserias de esta vida y le llevaba a la glorificación eterna cuando esperaba él poder entregar a la imprenta los originales de su monografía. Legó en testamento a F. Cavallera y E. Lombard el encargo de procurar la impresión; y los dos apreciados amigos cumplieron con fidelidad el para ellos sagrado encargo de su malogrado compañero. Así, la primera página de la obra lleva un pequeño grabado con la reproducción de un autógrafo del autor.

Del libro en sí no podemos tener sino alabanzas. La obra se divide en tres partes: 1.ª Problema de la Tradición Católica; 2.ª Problemas de Teología positiva; 3.ª Problemas de Teología sistemática. El problema de la Tradición presenta en primer lugar la determinación del sentido de la palabra Redención, y del hecho de la misma. Dos son las corrientes antitéticas de la interpretación: la católica, que ve en la obra redentora de Cristo una obra de valor propio independientemente del provecho que nosotros reportemos de ella; y la protestante, que solamente le concede un valor pedagógico en orden a nuestra utilidad. Los principales

representantes del campo protestante son Sabatier y Straus, cuyos métodos históricos examina Rivière. Por el campo contrario está la defensa de la Tradición hecha por los católicos. En esta primera parte se examinan las principales opiniones, ya colectivas, ya individuales, de los adversarios del catolicismo.

Los problemas de Teología positiva que se discuten y esclarecen en la segunda parte son: el Pelagianismo, por cuanto al negar la necesidad del Bautismo para los niños suponía lógicamente que no necesitaron los efectos de la Redención; la doctrina de la divinización del cristiano, que se refiere a la parte positiva de la Redención, uno de cuyos efectos positivos es la divinización por la gracia; la teoría de la expiación penal, que suscitó viva controversia hace pocos años. Con esto llega a la época de los Escolásticos, en los que se detiene, por ser ellos quienes estudiaron sistemática y profundamente el dogma de la Redención. Expone las doctrinas de Sto. Tomás, San Anselmo, y de la escuela franciscana. Los capítulos V-VII los dedica a ofrecer *materiales para erudición reciente*, proponiendo como temas para investigación los escritos de Teodoro de Mopsuesta, Nestorio y Teodoreto, todos ellos de la Escuela de Antioquía; para el período patrístico puede servir S. Cesáreo de Arlés; y para la época medieval, los innumerables escritos inéditos, que se conservan en los archivos de las escuelas de Anselmo de Laon, Abelardo, S. Anselmo de Contorbery. Un último capítulo, el VIII, se consagra a la discusión Malebranche-Bossuet sobre la satisfacción de Cristo; y con ello se termina la segunda parte.

Quizás resulta más completa la parte tercera, que comienza por los orígenes del Dogma de la Redención, estudiando, la posición de las religiones primitivas, la influencia que pudo tener la cultura o medio ambiente griego y el judío. Las fuentes bíblicas, tanto del antiguo como del Nuevo Testamento, las desenvuelve el autor con maestría, insistiendo por el Antiguo Testamento en lo que llama "teología de la expiación" Por lo que hace a la Teología católica, se divide el tema en tres capítulos: obras de vulgarización, obras de Escuela, y Teología protestante ortodoxa. Otros tres capítulos los ocupa la Apologética racional, en la que se examinan las posiciones de Hontan, Víctor Hugo, Pierre Lasserre, Blondel, Sertillanges y Augier. Por último, un capítulo intitulado "Dogma y vida religiosa" atiende a la espiritualidad que puede el alma sacar del dogma de la Redención.

El estudio del esclarecido autor se ve que es completo y que se ha compuesto con verdadero interés. Todavía nos parece que a veces se nota demasiado estar estructurado a base de diferentes artículos o escritos aparecidos acá y allá en diferentes ocasiones. De todos modos, como Rivière tuvo siempre entre las manos la materia con que comenzó su actividad de teólogo, no decae la erudición y profundidad, y, sea como fuere, siempre resulta que es la mejor obra que hasta el presente se ha escrito en nuestros días.

FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

RONDET, HENRI, S. I., *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique.*—Beauchesne (París, 1948) 398, cm. 15×20.

Con no poco placer hemos leído este libro, como un intento de historiar la teología de la gracia, en un entretejido eruditísimo y denso de ideas histórico-teológicas y animado de un contagioso anhelo de avance en la penetración de los dogmas y de que se explote la vena sustancial de la divinización del cristiano por el Espíritu Santo en el Cuer-

po místico. Al dogmático le será muy útil como manual de copiosos recursos históricos, y a muchos abrirá quizá posibilidades de intentar seguir al dogma en su sinuosa línea progresiva de formulación y esclarecimiento técnico.

Tras unas indicaciones sobre ideas religiosas paganas (v. g., de oración) como preparación del tema, se recorren las ideas de la gracia en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, sobre todo en S. Juan y en S. Pablo; luego en la Tradición griega, se estudian ampliamente en S. Agustín, máxime en la lucha pelagiana y en su derivación semipelagiana; en la Edad Media se pasa revista al Predestinacianismo; a largos pasos se va del s. XI al XIII, para posar en S. Tomás y luego saltar de Escoto a Lutero, a través del Agustinismo y del Nominalismo; en la época moderna se recuerdan la Reforma, Trento, el Baianismo, la controversia *De auxiliis*, el Jansenismo, y por fin a Petau y Scheeben en sus exposiciones sobre la inhabitación sustancial y personal del Espíritu Santo en el justo. Se añade en apéndice la serie de principales documentos eclesiásticos relativos al tema, si bien se excluyen los que atañen al Baianismo y al Jansenismo, menos las cinco proposiciones de Jansenio. En todo caso S. Agustín aparece en prolongación ininterrumpida como una suerte de columna vertebral de la Teología católica.

Es difícil juzgar el valor de esta obra, porque su campo es muy accidentado y muy vasto. Como intento está muy bien; pero no es un estudio reposado de textos y problemas a estilo de Lebretón, sino un galopar sin tregua sobre ideas y situaciones doctrinales. El autor dice pretender "une simple esquisse", y al final está persuadido de que no ha hecho mucho más. Si bien como "esquisse" es muy rico, por fuerza ha de impresionar su interna precipitación, y se hallarán en él lagunas y desigualdades de extensión, en épocas y autores (v. g., desde el Jansenismo a nuestros días no se menciona sino a Petau y Scheeben, según lo antes dicho) y sobre todo, en el campo ascético-místico apenas rozado, y en la bibliografía italiana y española (v. g., no se cita a Nieremberg sobre la gracia); ni siempre dará plena confianza el detalle en la fijación doctrinal de los autores, ni todas las posiciones históricas del autor serán indiscutibles. Y se expone a entender menos rectamente diversas afirmaciones quien las lea aisladas, porque a lo largo del libro se encontrarán ideas que parecen contrarias entre sí, o vagas, o imprecisas, o indicaciones no claras del pensamiento. Sonará a audacia el insinuar que las controversias *De auxiliis*, si bien no "sans grandeur", no estaban bien fundadas en sus supuestos comunes (p. 307, 323).

En todo caso es muy digno de loa el presente trabajo, que, por otra parte, es de fácil manejo gracias al acoplamiento de índices sistemáticos de autores y materias.

J. SAGÜÉS, S. J.

BAÑEZ DOMINGO, O. P., *Comentarios inéditos a la prima secundae de de Santo Tomás*, edición preparada por el R. P. Mtro. Vicente Beltrán de Heredia, O. P. T. III, *De gratia Dei* (qq. 109-114).—C. S. de I. C., Inst. Francisco Suárez (Madrid, 1948) 441, cm. 17/24.

Agradecemos vivamente al editor este nuevo inédito bañeciano (de 1599-1600), que, aunque desafortunadamente incompleto, basta que sea de tan eximio maestro, y demás lo último que explicó Bañez en su cátedra de prima", para despertar un ferviente interés. Faltan en él la introducción al enunciado del primer artículo de la cuestión 109, casi

toda la cuestión 111, el primer artículo de la 112 y el décimo de la 114, y tiene algunos otros defectos de texto; la cuestión 110 es de un sustituto de Bañez en la cátedra durante una ausencia de éste, pero cuya lectura utiliza. Para llenar las lagunas dichas se han suplido la introducción, la cuestión 111 y el artículo primero de la 112, con otra lectura de Pedro de Heredia, sucesor de Bañez en la cátedra de prima, y el décimo artículo de la cuestión 114, con otro de Mancio de Corpus Christi. "Su autenticidad (del manuscrito), dice el editor, tomada en general, es extremo que no admite la menor duda" (p. 9).

A él se ha añadido un segundo tratado aún posterior (1600) y más interesante: *Tractatus de vera et legitima concordia liberi arbitrii creati cum auxiliis gratiae Dei efficaciter moventis humanam voluntatem.* Aunque "no es autógrafo, dice el editor, pero sí de indiscutible autenticidad bañeciana" (p. 8). En él, polemizándose contra Molina y Suárez, refuta Bañez el concepto de Molina de libre albedrío, y precisa el suyo propio; explica la indiferencia característica de éste, la noción de auxilio divino y su división en natural y sobrenatural (con la explicación de concurso) y la diferencia entre el suficiente y el eficaz (premoción), y por fin la concordia, que se dice derivada de S. Agustín y Sto. Tomás, de la gracia con el libre albedrío.

Encabeza la edición una introducción sobre la historia, autenticidad y cronología de los manuscritos, sobre todo del primero. Reconoce el editor que en punto a comprobar citas y referencias se podía haber hecho todavía más, ya que se limita a consignar las citas literales, y no las demás por la dificultad que ofrece su verificación.

Nos podemos felicitar de disponer en adelante, y en una edición tan pulcra por su papel y por su tipografía, de estos trabajos bañecianos, tan útiles para precisar el pensamiento de su autor en materias tan personales suyas.

J. Sagüés, S. J.

Mosquera, Georgius, B., O. F. M., *De Praesentia Reali et Transsubstantiatione Eucharistica in Traditione Africana post Augustinum.*—Dissertatio ad Lauream in Facul. Theol. Pont. Athen. Anton. Romae.—Empresa editora "El Comercio" (Quito, 1943) 53.

Es una tesis doctoral defendida en Roma, en el Pontificio Ateneo Antoniano en el curso 1939-1940. Su autor se propone estudiar la doctrina eucarística en la Iglesia africana precisamente desde la muerte de San Augustín hasta la invasión de los sarracenos en el siglo VII. El trabajo es positivo y muy ordenado, refiriéndose a todos los puntos relacionados con su tema y dedicando atención particular a algunas controversias sobre determinados autores o escritos.

La nota principal es la erudición. Es natural, que tratándose de una elucubración de Teología positiva, se había de estructurar a base de los textos de los Padres y Escritores de la época. El A. generalmente discute poco los puntos, pero suele trascribir los textos y resume las consecuencias. De esta forma el trabajo resulta más fácil para el lector, pues la brevedad y concisión le ahorran mucho tiempo de lectura.

Resulta un magnífico Enchiridion eucarístico-africano. Nos gusta, por no citar más que un pasaje concreto, el párrafo que dedica a la Epiclesis, en el que defiende la doctrina más general de que en la Iglesia Africana la Epiclesis no se entendía como consecratoria.

Merece el A. la enhorabuena por su tesis doctoral y no dejaría de

agradar seguramente que de la misma manera completara su obra con un trabajo parecido de conjunto sobre la doctrina eucarística de la Iglesia aíricana, anterior a S. Agustín y en el Doctor Hiponense.

FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

NÚÑEZ GOENAGA, EUGENIO, C. S. S. S., *El valor y funciones de la presencia real integral de Jesucristo en el Sacramento, según la doctrina eucaristiológica de Santo Tomás.*—Editorial Revista Eucarística (Tolosa, 1949) 126.

El trabajo, que es parte de la tesis doctoral presentada en el Pontificio Instituto "Angelicum", de Roma, contiene además de un capítulo preliminar sobre las nociones, dos capítulos y un apéndice. En el primer capítulo se estudia la Presencia Real considerada en sí misma, tanto entitativa como dinámicamente. El segundo capítulo es el que forma la parte principal del libro y expone la Presencia Real en la Eucaristiología de Santo Tomás, según los tres aspectos de sacramento, sacrificio y comunión. El núcleo central de la doctrina de Santo Tomás lo forman los elementos sacramentales, y desempeñan igualmente un papel muy importante los elementos concomitantes. La Presencia integral de Jesucristo es el hecho sintético y unificativo de toda la economía eucarística con todos sus problemas sacramentales. Añádese al final un breve apéndice relativo al culto eucarístico en Santo Tomás.

El tema es interesante y ha sido tratado con dignidad y con notable dominio de las obras del Doctor Angélico. Si bien al Autor toca señalar los límites de su tesis, permítasenos insinuar que echamos de menos alguna mayor amplitud de horizontes en el enfoque de los problemas. Hasta cierto grado es esto disculpable en un trabajo primerizo. Del mismo defecto creemos que adolece la bibliografía manejada: es más, aquí diríamos que estaba la causa de la limitación excesiva que acabamos de señalar. Con pena hemos de notar que no son raras ni de poca importancia las incorrecciones en el lenguaje y las deficiencias de impresión. El deseo de que el Autor siga consagrando sus esfuerzos y sus cualidades a estos estudios nos ha movido a indicar este desideratum.

J. SOLANO, S. J.

O'CONNELL JOHN P., *The Eschatology of Saint Jerome.*—Apud aedes Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum (Mundelein, Illinois, U. S. A., 1948) X+200, cm. 16/23.

La observación de Rivière (DTC 8, 1793s) de que la Escatología de los Padres del s. 4 está aún por sistematizar, si no es en S. Ambrosio ha dado el fruto precioso de esta tesis doctoral norteamericana, modelo en su género sobre la Escatología de S. Jerónimo, autor cumbre por su relieve y por su influjo, pero difícil en esta materia, por ser exégeta y polemista más que teólogo, y que rara vez presenta en sus obras una síntesis doctrinal más o menos metódica de cuestiones teológicas. En este libro, pulcramente impreso, después de una introducción en que se describen a grandes rasgos dos sistemas escatológicos (Milenarismo y Origenismo) y tres errores también escatológicos (Misericordes, Igualdad joviniana de mérito y premio, Dilación de la bienaventuranza hasta la resurrección), se ofrece una síntesis de todas las ideas escatológicas jero-

minianas, agrupadas en los temas de la muerte, el juicio universal, la resurrección, el milenarismo, el juicio particular, el cielo y la diversidad de premios entre los santos, y el infierno, y se ultima todo con una copiosa bibliografía (en su mayor parte no directa sobre S. Jerónimo, sino más o menos conexa con el téma y por tanto ampliable o restringible a discreción), un índice sistemático de materias y otro de los pasajes jerominianos citados en la disertación.

Un trabajo muy claro, metódico, sensato en las apreciaciones, equilibrado, con las oportunas referencias históricas o teológicas, que mira los temas por todos sus aspectos y no expresa decisiones sino después de reposado examen de todos los textos oportunos y sin afán apologeta de soluciones preconcebidas. Si fuera necesario corregiría juicios históricos del Sto. Doctor, como ocurre con el de haber englobado éste a Tertuliano, Lactancio y S. Ireneo en el milenarismo materialista que él describe. Con buen gusto, fuera de los pasajes jerominianos claves, los demás los lleva en notas. De vez en cuando, tras el estudio de un punto, viene el acierto de resumirse en términos breves pero precisos y matizados las conclusiones.

Hubiera sido muy de agradecer que eso mismo se hubiera hecho al final respecto de todo el libro, porque se llega a resultados muy interesantes, que habrá de procurar en adelante conocer quien pretenda orientarse con garantía de seguridad en la escatología jerominiana. Que ella sobre la segunda venida es muy incompleta. Que pocas cuestiones doctrinales trata S. Jerónimo tan copiosamente como la de la resurrección, una de las barajadas en la polémica origenista. Que el S. Doctor no habla explícitamente del juicio particular, pero que lo supone en su concepción de la relación entre muerte y sanción inmediata y juicio universal. Que la retribución de pena o castigo es inmediata a la muerte, pero que el castigo no será perfecto, sino después del juicio, mientras que respecto de la gloria no se hace, al menos explícitamente, esa distinción. Que nada se dice sobre la primacía de la visión de Dios entre los demás elementos del premio celestial. Que la bienaventuranza tiene un carácter marcadamente cristocéntrico. Que se da especial extensión contra las ideas jovinianas, a la diversidad de grados en la gloria. Que en lo más notable de la escatología jerominiana, la doctrina del infierno, hay que distinguir claramente entre la duración del infierno (con referencia al Origenismo) y la condenación eterna de los pecadores cristianos (con referencia a los Misericordes): que S. Jerónimo, en cuanto a lo primero, después de 393 rechazó explícitamente el Origenismo y que antes de esa fecha habló algo de la apocatástasis, pero como reseña de la idea origeniana y no como doctrina propia; que en cuanto a lo segundo, de si la pena de los pecadores cristianos será eterna, su mente no es lo bastante clara (como puede verse aún por la diversidad de juicios entre los Teólogos, que el autor cuidadosamente clasifica) ni para excusarle de misericordismo ni para acusarle de él, aunque esta última posición sería más justificable.

No se examina la doctrina jerominiana del purgatorio, sin duda porque, al decir del autor, está muy poco desarrollada. Llama la atención que la doctrina del juicio particular se exponga después de la del juicio final, resurrección y milenarismo, aun en el supuesto que ha movido al autor a ello de que S. Jerónimo no la menciona expresamente. Por lo demás creemos que el apreciable valor de esta disertación hubiera sido aún mayor, si en algunos puntos más oscuros se hubieran hecho alusiones a las correspondientes ideas de otros SS. Padres p. e. a las de S. Ambrosio ya estudiadas por Niederhuber (*Die Eschatologie des*

heiligen Ambrosius Paderborn, 1907), como alguna vez se alude a las de S. Agustín (p. 99).

J. SAGÜÉS, S. J.

RONDET, HENRI, S. I., *Le purgatoire*.—Editions Xavier Mappus (París, 1948) 31, cm. 12×17.

En este folleto se recuerda la existencia del purgatorio según la tradición eclesiástica y escriturística; se explica la relación de pecado a purgatorio en el alma que pasa a la eternidad en gracia y a la vez se siente aun indigna de Dios y pide purificación; se diserta sobre el modo de hablar del purgatorio, dentro de la libertad que deja la Iglesia, sobre el modo de suplirlo en esta vida por el sufrimiento, sobre la ignorancia de su duración, el afán de socorrer a las almas que allí sufren, el lugar del purgatorio, las penas que allí hay, el voto de ánimas.

Es un discurrir piadoso, con cierta tendencia a suprimir asperezas en el modo de concebir sus penas y de hablar de ellas. En lo cual una cosa es asegurar lo que no consta con certeza y otra cosa dar ocasión de entender que no hay lo que no consta que no haya. Nos admira que el autor escriba con esta decisión: "L'enfer n'est pas turment infligé du dehors. Il n'est que le péché éternisé..." (p. 16). Más tarde se contenta con decir que el fuego del infierno es distinto de la pena de daño, pero que ningún mortal en la tierra sabe cómo es, y nosotros no podemos hablar de él sino por aproximación (p. 30). A fortiori se inclina a no concebir las penas del purgatorio sino como un tormento moral. Nos admira la universalización con que parece indicar, como creencia general de los primeros cristianos, que la sanción perfecta de premio y pena no empieza sino en la resurrección. También asegura que el infierno no está en el centro de la tierra ni el verdadero cielo sobre nuestras cabezas, y dice que tampoco localicemos el purgatorio, a pesar de que hablamos de *entrar* en él. ¿Qué motivos tendrá el autor para hablar con esa decisión?

Sobre si las almas del purgatorio pueden crecer en caridad y por tanto en mérito, dice que la enseñanza ordinaria de la teología no lo ve así, pero que "sobre este punto no se ha hecho aún la luz definitiva" (p. 21). Esta frase nos parece ser algo ambigua, y sólo puede ser exacta si significa que dicho punto no está aún definido como de fe, pero sin quitar fuerza a la condenación del error luterano de que "no está probado... que ellas (las almas del purgatorio) están fuera del estado de merecer o de aumentar la caridad" (D 778). También habla de poner nuestros "méritos personales" en favor de las almas del purgatorio y de que, sobre todo, en esa intención los que hacen el voto de caridad "dejan... todos los méritos de su vida" (p. 31); pero querrá decir "satisfacciones", pues los "méritos" son intransmisibles y así el dicho voto es de aquellas (ASS 18, 1885, 337-339; 40, 1907, 370-371).

Con acierto observa que la mejor manera de evitar el purgatorio para los que viven en gracia es "no poner la vista tanto en sí mismo cuanto en la gloria de Dios y la felicidad eterna del prójimo" (p. 27) y que por el voto de ánimas el justo ama a Cristo en sus miembros pacientes de modo desinteresado, preocupado no tanto de su propia felicidad y de evitar el purgatorio cuanto de crecer en caridad, para que el cuerpo entero aumente y se purifique hasta lograr su perfecta estatura" (p. 31).

J. SAGÜÉS, S. J.

ASENSIO, FÉLIX, S. J., *Misericordia et Veritas. El Hèsed y Emet divinos. Su influjo religioso-social en la historia de Israel.*—Pont. Univer. Gregoriano (Roma, 1949) 23,5 × 16 cms., IV-344.

La tesis para el doctorado en Sagrada Escritura, del P. Félix Asensio, hoy profesor en la Universidad Gregoriana de Roma, se ha concretado a un punto teológico del A. Testamento muy particular, pero que sirve grandemente para conocer la imagen del verdadero Dios, que ha querido presentarse como Dios de Hèsed Wehemet, Dios de misericordia y de verdad.

En el cap. I estudia los términos hebreos Hèsed Wehemet y sus traducciones (p. 1-68); el cap. II, "Hèsed como elemento esencial en la historia de Israel" (69-131); el cap. III, "Hèsed en la oración pública" (132-196); IV, "Hemet y la idea de pacto" (197-249); V, "Avances del Hemet" (250-306); VI, "Encuentro del Hèsed-Hemet" (307-321). Sigue una bibliografía especial, índice de autores, de textos bíblicos del A. T.

La obra del P. Asensio es de auténtica investigación y muy personal. Algo se había estudiado el HESED en los autores del XIX y poco o nada sobre el Hemet. El Hèsed se ha mantenido siempre en la dirección de bondad, gracia y misericordia. El Hemet, dentro del campo de la felicidad. Misericordia y verdad invaden la vida religiosa y social de Israel. Sobre la misericordia y verdad basa Dios sus relaciones con el pueblo y con ellas quiere que base el pueblo sus relaciones con Dios, con la patria, la familia y el prójimo. Misericordia y verdad han de ser también la base del reino mesiánico.

Felicitamos al P. Asensio por su magnífico estudio monográfico y sólo hubiéramos deseado un capítulo más en esta tesis para que fuera completa. El influjo o repercusiones del Hesed Wehemet en los escritos del N. Testamento. Creemos que también el N. Testamento hubiera podido contribuir a la imagen del verdadero Dios y que el Hesed Wehemet puede también aclarar puntos oscuros, términos amplios y muy propios del N. Testamento. Por ejemplo, la *gratia et veritas* de S. Juan pudiera ser iluminada con las luces que llenan las páginas de la tesis doctoral del P. Asensio.

J. LEAL, S. I.

MERSCH, EMILE, S. I., *Morale et Corps Mystique,* 3.e édition considérablement augmentée, 2 t.—L'Edition Universelle, Rue Royale, 53 (Bruselas, 1949) 278, 152, frs. belges 120,75.

Con la desaparición del P. Mersch no ha cesado su actividad. Muerto en 1940 como una de las víctimas de la última guerra mundial, desde entonces acá se suceden las nuevas ediciones de sus obras. Decimos nuevas ediciones, y no simplemnte reimpresiones, porque el libro que aquí presentamos, *Moral y Cuerpo Místico,* en su tercera edición, aparece notablemente aumentado por los editores de *Museum Lessianum*; y por cierto, de manera que esta última edición es la que más se acerca al plan primero del autor. Por diversas razones, este plan no pudo realizarlo en la primera edición de 1936, ni tampoco en la segunda, ligeramente retocada por el P. Mersch en solo dos capítulos, y publicada poco después de su muerte, en 1941. Pero posteriormente se han encontrado entre sus manuscritos varios estudios que caen dentro del proyecto primitivo del autor, y que en parte ya fueron publicados por el mismo en forma de artículos. Lógicamente estos trabajos debieran incluirse en distintos puntos de la obra; pero en atención a los

lectores familiarizados con las dos primeras ediciones, los editores—creemos que acertadamente—han preferido reproducir en un primer volumen la segunda edición, y reservar para el segundo volumen los nuevos estudios.

Bien saben los lectores del P. Mersch que este primer volumen de *Moral y Cuerpo Místico* no es más por consiguiente que una serie de trabajos, publicados anteriormente en varias Revistas, a los que da unidad la idea de relacionar la moral cristiana con el Cuerpo Místico de Cristo. Los once capítulos que integran este primer tomo llevan los siguientes epígrafes: *Religión, cristianismo, catolicismo; Encarnación y doctrina espiritual; santidad y oraciones de los cristianos; todos sacerdotes en el único sacerdote; el Cuerpo Místico y la humanidad contemporánea; la pobreza cristiana; amor, matrimonio, castidad; autoridad, obediencia; la obediencia de los niños y de los ciudadanos; la obediencia religiosa.*

El segundo volumen, que, como dijimos, es la única novedad de esta tercera edición se abre con un estudio sobre *La moral y el Cristo total.* Tanto este primer capítulo como el segundo, el quinto y el sexto, que tratan respectivamente de *La gracia y las virtudes teologales, La Santa virtud de la esperanza y El más grande de los mandamientos,* habían sido publicados por el P. Mersch en "Nouvelle Revue Théologique". Así que, inéditos o totalmente desconocidos hasta ahora son tan sólo los capítulos tercero y cuarto sobre *La esencia y la unidad interior de la fe* y *La esperanza.*

Por estas indicaciones conoce ya el lector el plan y contenido de la obra. Su lectura sobre tema tan sugestivo y actual será útil para todas aquellas personas que quieran situar conscientemente la práctica de la vida cristiana dentro del significado y alcance del dogma del Cuerpo Místico de Cristo.

S. González, S. I.

Carluccio, Gerard, G., O. S. B., *The seven steps tu spiritual perfection according to St. Gregory the Great.*—The University of Ottawa press (Canada, 1949) XVI-240

En la serie de publicaciones de profesores y graduados con que se honra la Universidad Católica de Ottawa (Canadá), a partir del año 1937, ocupa el número XXXII la monografía de Carluccio; la cual reproduce la disertación que su autor presentó ante dicha Universidad para conseguir el grado de doctor en sagrada Teología.

El libro lleva por título: *Los siete grados de la perfección espiritual, según S. Gregorio el Grande.* El tema está desarrollado en cuatro partes, de extensión desigual. Después de haber explicado en la primera los dones del Espíritu Santo en general, se estudia particularmente en la segunda y tercera cada uno de los dones en relación con la vida moral y con la contemplación; y en la cuarta parte se presenta la función de los dones respecto de las diversas clases de vida (activa, contemplativa y mixta), y se hace una valoración de la doctrina de S. Gregorio sobre la vida espiritual y los dones del Espíritu Santo.

Esta tesis del P. Carluccio merece un puesto de honor en la investigación, hoy tan en boga, sobre los dones del Espíritu Santo, no sólo por el método y el fino análisis de los textos, sino también por la época y por la figura de aquel insigne Pontífice, que tanto influyó en nuestros Padres visigodos, en Sto. Tomás de Aquino en lo referente a sus enseñanzas acerca de la vida contemplativa, y en general, en toda la tradición eclesiástica posterior al siglo séptimo.

S. González, S. I.

F. REGATILLO, EDUARDUS, *Interpretatio et iurisprudentia Codicis iuris canonici.*—Sal Terrae (Santander, 1949) 600, 85 ptas.

Después de la promulgación del Código de derecho canónico comenzó muy pronto la actividad de la Comisión para interpretarlo oficialmente. Además, las diversas Congregaciones Romanas, en uso de sus facultades, dieron Instrucciones y aun Decretos para ilustrar los cánones y darles mayor eficacia o amplitud, según los casos. Todo ello hacía sumamente deseable algún libro que coleccionara los documentos pontificios que sirven para el estudio del Derecho canónico.

Y se editaron en diversos países obras que respondían a ese deseo. Entre ellas destacan la *Interpretatio authentica* de Mateo Conte a Coronata, por la abundancia de documentos aportados, y el *Enchiridion canonicum* de Cosme Sartori, que ilustra muchas de las respuestas con breves comentarios.

Junto a ellos merece un puesto de preferencia, acaso el primero, la *Interpretatio et iurisprudentia Codicis iuris canonici* del infatigable P. F. Regatillo. Se trata de una segunda edición, latinizada y muy enriquecida, de la *Interpretación y jurisprudencia del Código canónico*, ya muy incompleta a pesar de los apéndices que la siguieron.

La presente edición latina se recomienda por la abundancia de documentos pontificios reunidos en torno a las respuestas auténticas de la Comisión, que forman el núcleo principal. Pero lo que la hace más apreciable y la avalora sobre cualquier otra son las anotaciones que acompañan a casi todos los documentos, aducidos íntegramente o en un resumen más amplio que la generalidad de las obras similares.

El orden está impuesto por los cánones, y el P. Regatillo no se aparta de él. Y todavía merece mayor alabanza por haber dividido dentro de cada canon la materia, cuando había lugar a ello, destacando en negrita los capítulos principales del contenido.

En las anotaciones reconocemos aquel sentido práctico, tan razonable y razonado que distingue el experimentado P. Regatillo en sus escritos, sanamente amplio sin llegar a arbitrario, por ejemplo, en las conclusiones que establece comentado el c. 522 en relación con el 876, y en la regla práctica que recoge, a propósito del c. 847, para llevar la comunión privadamente a los enfermos. El P. Regatillo ratifica el deseo ya manifestado por él otras veces de que desaparezca la circunstancia del lugar como condición de validez para la confesión de religiosas, pues subsiste poco más que de nombre. En cuanto a la apreciación del motivo suficiente para llevar a los enfermos la comunión en privado, parece mirar con benevolencia el parecer de los que, a pesar de la respuesta de la Sgda. Congregación del Concilio, asignan en los casos concretos al sacerdote que ha de llevar la apreciación de dicho motivo.

Algunas veces podrá parecer, sin embargo, discutible su opinión; por ejemplo, cuando para ganar indulgencias admite días de más de veinticuatro horas, contra la noción del Código, además de extender con otros autores a las indulgencias en general la suputación del tiempo más favorable que autorizó la Sgda. Penitenciaría en ocasión del Jubileo de 1925. A propósito de la costumbre hispano-americana de confirmar a los niños antes del uso de la razón, acaso convendría abogar algo más claramente en favor de *la mente* de la Sgda. Congregación; porque si los Obispos tienen verdadera voluntad de que desaparezca aquella costumbre, difícilmente ocurrirán las circunstancias del canon 5 para mantenerla. Además, ello obligará indirectamente a frecuentar más la visita pastoral.

Algunas razones del autor no convencerán a todos, aunque por lo demás aprueben su doctrina. Por ejemplo, en lo tocante al ayuno de los

menores de siete años antes de comulgar, pensaríamos que la razón no es tanto porque lo accesorio debe seguir a lo principal en cosas separables y odiosas, cuanto porque el ministro del sacramento no puede administrarlo sino a los que se presenten en ayunas según el canon 858, § 1. Y así los niños están obligados indirectamente a la ley del ayuno eucarístico. Al comentar la reciente respuesta de la Comisión intérprete del Código en lo referente a la ilicitud de acogerse a un segundo cómputo cuando el sacerdote que pensaba celebrar tres misas ha tomado por distracción las abluciones después de la primera, creemos que no se llega a la última razón de la ilicitud con decir que de otra manera se podrían celebrar con igual motivo no dos, sino tres misas más. Esta consecuencia se la admitirían, en efecto, los que opinaran de distinta manera. La argumentación tiene que ir, a mi juicio, por otro camino, demostrando que no es posible una retractación total del cómputo escogido primeramente, para hacer una segunda elección de otro.

Estas y otras observaciones por el estilo que pueden hacerse, discutibles sin duda y menos razonables para algunos que lo que ellas mismas discuten, no disminuyen el mérito de esta obra trabajada con tanta diligencia por su autor.

Lo que sería de desear, ciertamente, es algún mayor cuidado en las citas y en la corrección de pruebas, para que por todos los conceptos la obra sea perfecta. Así, por ejemplo, ya en la tercera línea del texto hay un signo de paréntesis fuera de su lugar; en el comentario al canon primero, el último párrafo del apartado *Instituto oriental* no lleva la correspondiente cita de AAS (25 sept. 1920; 12,440); hay algunas citas equivocadas en la imprenta, sin duda, cosa bien explicable entre tantos números; las referencias de revistas sería mejor hacerlas de una manera uniforme y según la preferencia moderna de tres números, correspondientes a volumen, año, página, sin necesidad de indicar esa correspondencia.

Pero estas son pequeñeces, y dado el inmenso material y la copia de citas esparcidas en todo el volumen, las relativamente escasas erratas son perfectamente explicables.

M. Z.

ARQUER Y FERRER, MIGUEL DE, Pbro., SEMIR Y DE ARQUER, SANTIAGO DE, Abogado; *Derecho matrimonial*.—Editor. Políglota (Barcelona, 1949) XVI+290, 23×16.

Si grata impresión produce la primera vista de esta obra por su nitidez y pucritud, no es menos grato el sabor que deja su lectura. Dos secciones integran este tratado, correspondiente a los dos aspectos del matrimonio: como instituto natural y como sacramento.

En la primera sección se declaran además de las nociones, origen, necesidad y honestidad del matrimonio, el objeto y sujeto de él, sus fines, propiedades, bienes, vicisitudes, naturaleza y esencia: el consentimiento matrimonial con su naturaleza, manifestación y vicios que se le oponen de parte ya del entendimiento ya de la voluntad.

En la segunda sección, *el matrimonio como sacramento*, se tratan los temas siguientes: institución del Sacramento del Matrimonio por Jesucristo, identidad real del contrato y del sacramento en el matrimonio cristiano, sujeto, materia, forma y ministro del sacramento, favor jurídico de que goza el matrimonio, divisiones y régimen jurídico de éste, bien por lo que compete a la Iglesia, bien por lo que toca al Estado.

Como observará el amable lecto, no ha sido el propósito de los auto-

res de este hermoso tratado abarcar toda la doctrina matrimonial. Han dejado fuera de él: a) los preliminares al matrimonio: investigaciones, examen de los futuros contrayentes, publicaciones, etc., can. 1019-1034; impedimentos, can. 1035-1080; b) el acto de la celebración del matrimonio, forma jurídica, can. 1094-1103; el tiempo y lugar de su celebración, can. 1108-1109; c) los efectos del matrimonio, can. 1110-1111, a excepción de la cuestión general de competencia; la convalidación del matrimonio y las segundas nupcias, can. 1133-1143.

La exposición doctrinal de los temas es clara, precisa y sólida. Generalmente está corroborada por documentos de los diversos Dicasterios de Roma. Es de notar el interés que muestran los autores en declarar y determinar bien el sentido de los términos y conceptos para evitar equívocos, y en orientar a los lectores hacia la práctica, trayendo a este fin en algunos casos, y con mucha oportunidad, sentencias de la S. R. Romana.

El hecho de haber separado, en lo que cabe, la exposición de la doctrina del matrimonio como contrato de la del matrimonio como sacramento, ha obligado a los Sres. de Arquer a ordenar los temas de este tratado en un orden lógico diferente del seguido en el Código Canónico y del adoptado por la generalidad de los autores. No nos desagrada esta novedad.

Igualmente, el fin de proporcionar a "los abogados un estudio diáfano sobre determinadas cuestiones, cuyo dictamen puede ser requerido en causas o procesos matrimoniales", les ha llevado también a estudiar con más detenimiento la naturaleza jurídica del contrato y consentimiento matrimonial, vicios opuesto a este de parte tanto del entendimiento como de la voluntad, y a declarar con amplitud las figuras del consentimiento condicionado.

Todas estas particularidades constituyen otros tantos méritos que avaloran esta obra.

En cuanto a las opiniones sostenidas por los Sres. de Arquer solamente nos permitimos llamar la atención de los lectores acerca de la expuesta en el número 279, a saber: "Que basta el miedo grave injusto *indirecto* para invalidar el matrimonio", puesto que esta sentencia ha sufrido, a nuestro juicio, un rudo golpe con la redacción del canon 78 del matrimonio en el Código Canónico Oriental. Dice así: "Metus matrimonium dirimit qui sit gravis, extrinsecus et iniuste incussus *ad extorquendum consensum*".

También hemos observado algunas motitas: v. gr., en el número 51 se atribuye a Bayo la prop. 9 de las condenadas por Inoc. XI: *Opus cuniugii ob solam voluptatem exercitum omni penitus caret culpa ac defectu venialii*. Viva[2] la atribuye a Juan Sánchez, De la Cruz, Poncio y a otros

En el número 296 consideramos como errata la cita (AAS vol. XX, que la defendieron.
p. 539) en lugar de alegar AAS XXXIII, p. 304, donde se halla el apartado 4 del número 9 de la Instrucción de la S. Congregación de Sacramentis, 14 y 29 de junio de 1941, oportunamente traído aquí por los autores.

No obstante estas pequeñas observaciones, felicitamos efusivamente a los Sres. de Arquer y quedamos esperando el complemento de este tratado.

A. YANGÜAS, S. I.

---

1 DB 1159.
2 *Damnatae Theses ab...* Innoc. XI, Patavii 1709, p. 25.

NOLDIN, H., S. I., *Summa Theologiae moralis. Complementum de poenis ecclesiasticis.* Edit. XXVI (CIC adaptata XIV) quam paravit GODEFRIDUS HEINZEL, S. I.—Typis et sumpt. Feliciani Rauch (Oeniponte, 1949) 96, in-8.°

En la introducción de este libro se advierte: "No se propone en este Complemento toda la doctrina de la Iglesia relativa a los delitos y penas, sino que tan sólo abarca brevemente del derecho penal aquello cuyo conocimiento sea necesario a los confesores para la administración del sacramento de la Penitencia". A la vista tenemos la edición XX de la *Summ. Theol. Mor.*, con el tomo último *De Censuris* (Edit. XXXIV) impresa en 1945 por la Edit. Herder de Barcelona, preparada por el P. A. Schönegger, S. I., y con respecto de ella resaltan las mejoras. Allí, después de una brevísima cuestión previa sobre las penas eclesiásticas en general, no se presentaba más que un comentario sobre las censuras eclesiásticas. Aquí se dedica un libro entero, el primero, a hablar de los delitos y las penas. El libro segundo trata de las censuras en general, y el tercero de las penas en particular, y de las penas para cada uno de los delitos. Aunque, a decir verdad, casi no se habla de penas vindicativas, sino sólo de penas medicinales o censuras.

Al introducir tantas mejoras, la numeración no ha podido ser la misma que la de la edición anterior. Tal vez hubiera sido conveniente poner al final un índice de equivalencia de la numeración de ambas ediciones. Además, la numeración de las notas es aquí corrida, como es corriente en los autores. Hubiera sido de desear que, al citar las obras, se hiciera alegando ediciones más recientes. Así de Génicot-Salsmans se cita la décima de la Teología moral, cuando ha salido ya la 16ª. Quizá por la precipitación en publicar una obra tan apetecida no se ha podido atender a este detalle, o se ha debido también a los destrozos de bibliotecas causados por la guerra.

M. Q.

DEMAL WILLIBALD, *O. S. B., Praktische Pastoraltheologie.*—Verlag Herder (Viena, 1949) 319.

El estudio y exposición razonada de las cuestiones de psicología pastoral, y la aplicación práctica de los resultados de este estudio es una exigencia de la cura y dirección de almas. Así, al menos, debe ser, si no queremos que ésta quede en la superficie, sin profundizar en nada. Tal es el objeto del presente libro. Podrá discutirse sobre el acierto de alguna de sus discusiones u observaciones; pero ciertamente trata con toda seriedad de exponer una serie de atinados principios y consejos prácticos, sacados de la psicología experimental, y encaminados a la dirección pastoral de los hombres.

En la primera parte trata de los diversos grados de perfección y de las distintas exigencias que cada uno tiene desde el punto de vista pastoral. En la segunda, que es la principal, se exponen las notas espirituales características de los individuos según los sexos, la edad, las cualidades personales, profesión y ambiente que los rodea. En la tercera se exponen las particularidades de los diferentes estados patológicos del hombre, y la manera como debe tratárseles.

Del simple enunciado del contenido de la obra se deduce fácilmente su extraordinario interés práctico. Particularmente acertados nos parecen los capítulos en que se dan las características según los sexos, con ati-

nadas observaciones psicológicas y acertados consejos sobre el modo de tratar a los hombres adultos, a las mujeres, a los muchachos y a los célibes. Asimismo los capítulos dedicados al estudio de las diferencias según las cualidades personales, notando en particular la manera de conducir espiritualmente a los que tienen como pasión dominante la sensualidad o el orgullo.

A esto se junta un interesante estudio pastoral sobre los temperamentos coléricos, sanguíneos, melancólicos y flemáticos. Queremos notar igualmente el acierto de las observaciones del autor sobre el trato pastoral según las profesiones, de los hombres del campo, comerciantes o clase media, obreros de fábricas, soldados, empleados de servicio, gente de carrera, sacerdotes y religiosos. Los capítulos dedicados al modo de conducirse frente a los casos patológicos de escrupulosos, melancólicos, histéricos, etc. son de particular interés.

Bernardino Llorca, S. I.

Aperribay, Bernardo, O. F. M., Oromí, Miguel, O. F. M., Oltra, Miguel, O. F. M., *Obras de San Buenaventura.* Edición bilingüe. Tomo VI y último.—Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid, 1949) VI+47*+779, pesetas 50.

El sexto y último tomo de las *Obras de San Buenaventura* está dedicado muy acertadamente a las obras del Santo acerca de la perfección evangélica y el estado religioso. Han sido seleccionadas dos, las más notables y que no podían faltar en esta colección: La *Apología de los pobres* y el tratado *De la perfección evangélica.* Unas notas preliminares indican con exactitud el ambiente histórico en que nacieron estos escritos a impulso del amor incomparable que sentía el Santo por la vida religiosa y muy en concreto por su propia familia franciscana. A continuación se analiza breve y profundamente toda la producción literaria relativa a este tema desde un punto de vista netamente bonaventuriano: I. Notas generales de la perfección evangélica; II. Notas particulares de la misma perfección; III. San Buenaventura, estilista. Este último apartado no es exclusivo para las obras sobre la perfección evangélica. Cierran el volumen el lexicón bonaventuriano, como en los tomos precedentes, más un copioso índice de materias y nombres para los seis tomos.

Con sumo gusto presentamos este volumen, del que no hemos de repetir las características señaladas a propósito de los cinco anteriores[1]. Nuestra felicitación más entusiasta a la B. A. C. por una de sus más espléndidas realizaciones y a la Orden Franciscana, que nos ha ofrecido esta prueba de su pujante vitalidad religiosa y científica en nuestra patria; muy en especial nuestra enhorabuena a los abnegados autores y colaboradores que han logrado g. a D. dar cima a una empresa de tantos desvelos, pero juntamente de tanta gloria de aquel Señor que enriqueció al Seráfico Doctor y por su medio a la Santa Iglesia con dones espirituales de los más preciados que encierra el cristianismo.

J. Solano, S. J.

---

1 Cf. EstEcl 20 (1946) 557s; 21 (1947) 112; 22 (1948) 797; 23 (1949) 398.

CRÓNICA

Primer Congreso brasileño de Teología Asuncionista

Del 23 al 29 del corriente año se celebró en San Pablo, del Brasil, el primer Congreso brasileño de Teología Asuncionista, bajo la presidencia de sus Emm. el Cardenal Carlos Carmelo de Vasconcelos Mota, Arzobispo de San Pablo, y el Cardenal Jaime de Barros Cámara, Arzobispo de Río de Janeiro. Todos los actos del Congreso se desarrollaron en el monasterio de San Benito, que puso a disposición de los congresistas la iglesia abacial, el salón de actos y demás dependencias necesarias. El Congreso fué organizado por la asociación de Profesores de Seminarios Mayores fundada por la reunión de Rectores de Seminarios, habida en enero de 1948, en la ciudad de Río de Janeiro.

A continuación damos la serie de trabajos leídos en el Congreso. Mansueto Kohnen, O. F. M.: *El moderno movimiento Asuncionista.* Antonio Charbel, O. S. B.: *La Asunción de Nuestra Señora en el Antiguo Testamento.* Mateo Hoepers, O. F. M.: *La Asunción de Nuestra Señora en el Nuevo Testamento.* Juan Avila: *La Asunción de Nuestra Señora en los diez primeros siglos de la era cristiana.* Urbano Thiesen, S. I: *La Asunción de Nuestra Señora y la Liturgia de su fiesta.* Raimundo Cintra, O. P.; *La Asunción de María en la Escolástica,* José Fernandes. Veloso: *El movimiento de peticiones para la definición de la Asunción de la Virgen y su suficiencia para la definición "ex Cathedra".* Constantino Koser, O. F. M.: *Naturaleza, condiciones y efectos de una definición dogmática.* Gabriel M.ª Vilela, C. SS. R.: *La muerte de María.* Orlando Pessini, O. F. M.: *El argumento de la Inmaculada Concepción para la Asunción.* C. Koser, O. F. M.: *El argumento en favor de la Asunción, sacado del Canon 2.º del Concilio II de Orange* (529). Querubín Artigue, A. A.: *El argumento de la Maternidad divina en favor de la Asunción.* José de Castro Nery: *Los argumentos teológicos de la Asunción.* Maurilio César de Lima: *El valor de los sermones brasileños sobre la Asunción.* Excmo. Sr. Antonio M.ª Alves de Siqueira, Obispo titular de Aricanda: *La repercusión que la definición dogmática de la Asunción podrá tener en el ambiente moderno.* César Dainese, S. I.: *Naturaleza, condiciones y efectos de la definición dogmática.* Anselmo de Moema, O. F. M.: *La historia teológica de la Asunción.* Olave Braga Scardigno: *Los argumentos teológicos de la Asunción.* Varias de estas disertaciones serán publicadas en un volumen.

Nueva Sociedad Mariológica en los Estados Unidos

El 3 de enero un grupo de 65 teólogos americanos se reunía en Wáshington para constituir la Sociedad Mariológica de los Estados Unidos, la 6.ª formada por la Iglesia universal. El iniciador y el alma de la misma para su formación ha sido el P. Junípero Carol, O. F. M. En su primera reunión, después de aprobar el texto de las Constituciones de la nueva Sociedad, se afirmó ésta en su carácter estrictamente teológico,

y acordó que sus reuniones serían anuales, y publicaría los trabajos de sus asambleas con el título *Marian Studies*. Por la tarde de este día el P. Carol, después de presentar un bosquejo de las publicaciones marianas de estos dos últimos años, y describir las sociedades mariológicas y sus actividades, habló de las dos cuestiones capitales en las que parecen concentrarse los estudios actuales de los teólogos que tratan de Mariología: La Corredención y la gloriosa Asunción de María. La primera aparece muy discutida, si bien el Padre se declaró en favor de la Corredención objetiva e inmediata de María. Habló luego de los argumentos y dificultades que presentan las tesis respectivas de estas cuestiones.

El 4 de enero, por la mañana, el P. W. Monheim, Marianista, presentó un trabajo intitulado *Colecciones Marianas de los Estados Unidos*. Mencionó dos magníficas bibliotecas marianas: la de los Servitas, de Roma, y la de Banneux. Luego se refirió más por menudo a tres bibliotecas marianas de los Estados Unidos: la del Santuario Nacional de la Inmaculada Concepción, la del P. Carol en el Holy Name College, y finalmente la "National Center of Marian Research", de la Universidad de Dayton, Ohio, cuyo objeto principal es el ayudar a los estudiantes en la Mariología. El P. Francisco J. Connell, C. SS. R., deán de la Facultad de Teología de la Universidad Católica, presentó un trabajo sobre una exposición más sistemática de la Mariología. Suscitó la cuestión de si en la teología dogmática debe reservarse un tratado consagrado a María, o bien debe incorporarse en los tratados de Cristología. Optó por la primera solución. El tratado a seguir naturalmente al de la Redención. Otra cuestión fué si la Mariología ha de descansar sobre un solo principio fundamental o sobre varios. Según su parecer, han de ser dos los principios: la Maternidad divina de María y la asociación de la misma a Jesucristo en la obra de la Redención. Por la tarde de este día el P. Domingo Unger, profesor de Sagrada Escritura en el Colegio de los PP. Capuchinos de Wáshington, disertó sobre "El uso de la Sagrada Escritura en la Mariología". El orador insistió en la necesidad de leer la Biblia a la luz de la Tradición, a cuya luz, p. e., es indudable el sentido mariológico de Gen 3, 15. El P. Unger fué mencionando diversos puntos capitales de la Mariología, fijando su posición en los que hoy día son más discutidos. Esto dió lugar a una animada discusión, con la cual se dió fin a la sesión anual de la "Sociedad Mariológica de América".

Exposición Bíblica

A fines de abril se inauguró en Madrid, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Ciudad Universitaria, con asistencia del Sr. Rector de la Universidad, Decano de la Facultad y autoridades académicas, una exposición bibliográfica de Biblias, tanto manuscritas como impresas. Eran unos trescientos volúmenes, con códices chamuscados por los horrores de la pasada guerra, e incunables. Entre las Biblias manuscritas figuraba el valioso material reunido por el Cardenal Cisneros para la preparación de la Biblia políglota. Aparecían los Códices autógrafos de Alfonso de Zamora y Pedro Ciruelo, y otros de gran antigüedad que contenían libros del Antiguo Testamento. Entre las Biblias impresas se exponían ejemplares tan notables como la citada Biblia políglota, de Alcalá; la Regia o de Arias Montano, de Amberes; las también políglotas, de París y de Londres, y ejemplares interesantísimos en las len-

guas americanas, en irlandés, servio, ruso, valdés, danés, bohemio, etíope, etc., hasta más de setenta idiomas. Sólo de la India figuraba con más de quince lenguas.

Los manuscritos descubiertos en Egipto y Palestina

Damos aquí un resumen del artículo del P. J. Daniélou en "Etudes", mayo de este año, p. 168-183. Se trata de tres descubrimientos sensacionales de estos últimos años. El primero, un lote de papiros con textos inéditos de Orígenes y Dídimo el Ciego, encontrados en Toura de Egipto. Fué el año 1941, durante la pasada guerra, cuando los ingleses buscaban en Egipto un lugar para sus depósitos de municiones, y obtuvieron una antigua cantera abandonada, de que los naturales sacaban en otro tiempo piedra para sus monumentos. En los trabajos de excavación dieron con una galería subterránea y en ella un lote de manuscritos. Se supone que en los tiempos de la invasión del Islam un monje escondiera allí sus manuscritos, con la esperanza de recogerlos algún día. Gracias a la habilidad del rey Faruk, una buena parte de lo encontrado fué a parar al Museo del Cairo, vendido al Gobierno. No se ha hecho público todavía el inventario completo. Parece se trata de los *Comentarios*, de Dídimo el Ciego, el maestro de la Didascalia de Alejandría en el siglo IV, sobre *Job*, el *Génesis* y *Zacarías*. De él no poseíamos actualmente ningún comentario completo de la Escritura, pues por sospecha de origenismo perecieron sus obras el siglo VI. También aparecieron en Toura escritos de Orígenes, algunos inéditos. Son cuadernos de papiros encuadernados juntos. Hay escritos que ya conocíamos, como su obra *Contra Celso*, y también su *Comentario a la Epístola a los Romanos*, del cual conservábamos sólo su traducción latina bastante deficiente. Inédito es su escrito *Sobre la Pascua*, que podremos comparar con la *Homilía sobre la Pascua de Melitón* de Sardes, descubierto pocos años antes. Más interesante es otro escrito de Orígenes: *Disputa de Orígenes con Heráclido*. Son las notas tomadas por un escribano de las respuestas de Orígenes a diversos puntos de doctrina. Aparece Orígenes como una especie de teólogo oficial de la Iglesia, consultado por los obispos para formular la doctrina tradicional.

Otro descubrimiento más reciente aún en Egipto hay que registrar: el de unos manuscritos gnósticos encontrados en Nag'Hammadi. Fué en 1946, cuando unos campesinos egipcios excavando al pié de una colina, dieron con una tumba de la época cristiana. Apareció allí una jarra con manuscritos en lengua copta sobre papiros, en forma de cuadernos con una cubierta de cuero flexible. La escritura era del siglo IV. También aquí se movió el Gobierno, y por lo menos uno de los manuscritos lo ha adquirido el Museo del Cairo. Respecto de los otros se anda todavía en negociaciones. Juan Doresse, encargado del Instituto francés de arqueología en el Cairo, ha publicado un estudio sobre estos manuscritos: se trata de obras gnósticas egipcias. En efecto, dos de las obras del volumen del Museo copto son el *Apocalipsis de Juan* y *La Sabiduría de Jesús*, que ya eran conocidas por un manuscrito de Berlín. Carlos Schmidt demostró que el primero es un resumen de la doctrina expuesta por San Ireneo en su *Adversus haereses* de la secta que él llama Barbelognósticos (1, 29). De los escritos gnósticos cristianos (pues hay un gnosticismo anterior al cristianismo) sólo conocíamos fragmentos, y la fuente principal era S Ireneo. Hay que esperar la publicación entera de estos manuscritos para saber los elementos nuevos

que aportan a la historia del gnosticismo, si bien por lo conocido se confirma la exactitud de S. Ireneo.

Pero el descubrimiento más sensacional ha sido el de los manuscritos encontrados en el desierto de Judá, en Palestina, durante la guerra de los árabes con los judíos, pues los manuscritos parecen ser de los últimos siglos antes de Cristo. Numerosos son los artículos de revistas que han hablado de este hallazgo. Puede verse una bibliografía de lo publicado hasta octubre de 1949 en "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques" 33 (1949) 420-422. Posteriormente el P. A. Bea, S. I. ha hablado en "La Civiltà Cattolica" 101 (1950) 612-624, en donde estudia los criterios que pueden determinar exactamente la época en que fueron escritos. El mismo P. Daniélou presenta un resumen de los artículos publicados en "Revue bíblique" por el P. de Vaux, O. P. y en "Nouvelle Revue théologique" por el P. Lambert, S. I. Conviene no olvidar, de lo publicado en España, los artículos del Excmo. Dr. Enciso en "Ecclesia", y los de "Cultura Bíblica" por el Dr. Ulecia.

La historia de este descubrimiento comprende dos episodios distintos: el hallazgo accidental de los manuscritos por un beduino en 1947 y la exploración metódica de la cueva, que permitió reunir un cierto número de fragmentos en 1949. En el verano de 1947, un beduíno, atravesando el desierto accidentado que separa el mar Muerto de la región de Jerusalén y de Belén, da con una gruta medio obstruída, en la pendiente escarpada de una colina, y encuentra algunas jarras, unas rotas y otras intactas, con rollos de pergaminos manuscritos envueltos en lienzos bañados de pez. El Metropolitano de los sirios ortodoxos de Jerusalén adquirió del beduíno el lote de once rollos, que fueron depositados en el convento de San Marcos. Lo sabe Sukenik, profesor de la Universidad hebrea de Jerusalén, atraviesa las alambradas que entonces separaban las diversas zonas de Jerusalén, y compra seis de estos rollos, de suerte que cinco quedaron en el convento de San Marcos y seis fueron al Museo de la Universidad hebrea.

Se trataba de hacer nuevas investigaciones en la cueva, pero el beduíno había desaparecido y el P. Butros Sowny, que había estado en ella en agosto de 1947, murió en uno de los combates de artillería de que fué teatro la ciudad de Jerusalén. Sukenik, propuso a Ben Gurian, el jefe del Estado de Israel, organizar una expedición, pero se presentaron tantas dificultades por la guerra que hubo que desistir. M. Lippens, un belga observador de la O. N. U. tuvo más fortuna en 1948. Se entrevista con el general Lash, comandante de la 3.ª Brigada de la Legión árabe, y se dirige allá con dos beduínos, si bien fué el coronel Asthon, arqueólogo adscrito a la Brigada, quien la descubrió el 28 de enero. La cueva fué explorada del 5 al 8 de febrero de 1948 por Geraldo Harding, director del departamento de antigüedades de Amman, acompañado del P. de Vaux, director de la Escuela bíblica de Jerusalén. Mas no encontraron ningún rollo; sólo dieron con 600 fragmentos de manuscritos, algunos del tamaño de la uña, numerosos trozos de las jarras que contenían manuscritos y fragmentos de lienzos que los envolvían. Las jarras, por la calidad, parecen ser del siglo II antes de Cristo.

Por lo que hace a los rollos descubiertos por el beduíno, tres, por su mal estado, no pudieron ser abiertos; uno de ellos forma parte del lote de San Marcos. Se trata del *Libro de Henoch* en arameo, que hasta el presente sólo era conocido en sus traducciones etíope, griega y latina. Los otros dos rollos en mal estado, pertenecientes a la Universidad hebrea, han sido enviados por Sukenik a América para someterlos a un tratamiento químico que permita desarrollarlos.

Los manuscritos unos contienen libros del Antiguo Testamento y otros

encierran textos de la literatura religiosa del judaísmo de los últimos siglos antes de Cristo o Apócrifos del Antiguo Testamento. A los primeros pertenece el texto completo del *Libro de Isaías*, en hebreo, y parece remontarse al siglo II antes de Cristo. Hasta el presente los manuscritos de Isaías más antiguos, en hebreo, eran los de la versión de los Masoretas, del siglo VIII o IX después de Cristo. El nuevo manuscrito no aporta muy considerables variantes al texto masorético, sino tan sólo variantes ortográficas o gramaticales de interés. Hay que señalar también los dos primeros capítulos del *Libro de Habacuc*, acompañados de un comentario, y están en los rollos del convento siríaco. Lo demás son fragmentos: del *Génesis*, dos del *Libro de los Jueces*, del *Deuteronomio*, tres piezas más largas de *Daniel* y sobre del *Levítico*, cuya escritura es de carácter más arcaico, de tipo fenicio, y según el P. de Vaux, es del siglo IV antes de Cristo. En el segundo grupo, de literatura religiosa del judaísmo precristiano o Apócrifos, parece que está en el convento siríaco el *Libro de Henoch*, y entre los fragmentos uno contiene el *Libro de los Jubileos*, quizá del siglo II antes de Cristo. Esto, por lo que toca a libros ya conocidos. Sukenik habla de otro intitulado *La guerra de los hijos de la luz con los hijos de las tinieblas*, entre los rollos de la Universidad hebrea. Se relaciona con la literatura apocalíptica y parece ser del tiempo de los Macabeos. Otros tres rollos se guardan en la Universidad hebrea de himnos o salmos en hebreo y cuyas ideas se asemejan a las de la *Guerra*. Se trata de salmos apócrifos, de los cuales sólo conocíamos hasta ahora los *Salmos de Salomón*. Poco se ha dado a conocer aún otro manuscrito del convento siríaco: el reglamento de una secta judía.

Se han relacionado estos apócrifos inéditos con un manuscrito raro encontrado en 1896 en el Cairo, en una *geniza*, o depósito de libros puestos fuera de uso, que no podían ser destruídos o profanados. Se barrunta que los miembros de la secta palestinense, con ocasión de una persecución, tal vez la conquista de Judea por Pompeyo el año 63 antes de Cristo, hubieron de huir de Palestina, y antes de partir escondieron la biblioteca en esta cueva del desierto, en la que debieron encerrar 50 jarras, unos 150 rollos, de los cuales sólo se han encontrado 15, por haber sido saqueada la cueva varias veces. Quizá deba identificarse con la que exploró Orígenes en 217 después de Jesucristo, y estaba cerca de Jericó, según testimonio de Eusebio. No se puede llegar a la confrontación porque aquellos manuscritos fueron destruídos en el incendio de la biblioteca de Cesárea.

Notemos que últimamente, de resultas del examen paleográfico, hay una gran tendencia a rebajar la antigüedad de estos manuscritos (Cf. G. Lambert, S. I., *Les manuscrits du désert de Iuda*: NouvRevTh 72 (1950) 493-515).

Notas bibliográficas

Con gran retraso nos ha llegado la información de los dos volúmenes de homenaje que los Padres de la Camáldula han dedicado a celebrar el centenario de la muerte del Papa Gregorio XVI († 1846), antiguo monje de su Orden: Gregorio XVI, *Miscellanea commemorativa*, 2 t.—Padri Camaldolesi di S. Gregorio al Celio (Roma, 1948) 25 × 18; t. I, XXIV + 456, t. II, 560. Son 26 artículos de distinguidas personalidades.

El primer volumen trata de la política interna de Gregorio XVI en los Estados pontificios: legislación; fomento de las artes, las letras y

la arqueología; fundación de los museos egipcio y etrusco y museo de Letrán. El P. Cordovani, O. P., recalca la fe inquebrantable unida con la caridad, característica de este Papa.

El segundo volumen versa sobre las relaciones de este Pontificado con diversos Estados cristianos. El P. Grisar, S. I., describe las circunstancias de la alocución solemne de 10 de diciembre de 1837, en que el Papa protestó de la prisión del arzobispo de Colonia, decretada por el rey de Prusia. R. Lefèvre saca a luz documentos inéditos para relatar la visita de 1845 del zar Nicolás I al Papa, quien expuso claramente a aquél las quejas contra su gobierno. Nicolás hubo de renunciar a su propósito de arrancar de Gregorio XVI la dispensa del impedimento de la disparidad de culto para el casamiento de su hija primogénita Olga con el archiduque Esteban de Austria. Muy interesante es también el artículo de Mgr. C. Costantini sobre el extraordinario desarrollo que experimentaron las Misiones católicas en este pontificado.

*** Otra obra cuya información nos llega con retraso. El homenaje que la revista romana "Ephemerides liturgicae" dedicó a celebrar los setenta años del venerable abad de María-Laach, Dom Mohlberg, historiador y liturgista, tan celebrado por sus publicaciones: *Miscellanea liturgica in honorem L. Cuniberti Mohlberg,* t. I, Ed. liturgiche (Roma, 1948) XL + 493. En la introducción se reseña la vasta bobliografía de este escritor. La Miscelánea, de la cual sólo conocemos el primer tomo, contiene veinticinco estudios, que versan todos sobre diveross puntos muy concretos de la ciencia histórico-litúrgica. En ella aparece un trabajo de un español, el bibliotecario de la Balmesiana de Barcelona, Dr. José Vives, sobre *Las actas de los varones apostólicos,* en que refuta a Dom Quentín y al P. García Villada, S. I. Puede verse una detallada descripción de los trabajos de este volumen en "Analecta Sacra Traraconensia" 22 (1949) fasc. 1.°, 211-214.

Necrología

El 4 de enero falleció en Lovaina, en las Facultades de San Alberto, el *P. José de Ghellinck d'Elseghem, S. I.* Había nacido en 1872 en Gante, de una cristianísima y aristocrática familia. Cursó sus estudios con gran brillantez desde 1883 en el Colegio pensionado de los Jesuítas de Tournai. A los 17 años entraba en Arlon en el noviciado de la Compañía de Jesús. Ya desde sus estudios de Teología en el escolosticado de Lovaina (1901-1905) mostró su predestinación para los estudios de teología histórica. Terminada su carrera de estudiante, en 1906 comenzó su profesorado en Lovaina, enseñando la patrística, y desde 1915 la historia de los dogmas, al par que dirigía el Seminario de teología positiva, y así continuó hasta ser jubilado a los 70 años. Además, fué bibliotecario de Lovaina hasta 1941, en que le destinaron a restaurar la biblioteca del escolasticado de Eeegenhoven, incendiada en 1940, que pasó a ser el escolasticado teológico y filosófico de la provincia belga del Sud. En 1924 fué uno de los cinco miembros encargados de la reconstrucción de la nueva biblioteca de la Universidad incendiada en 1914. Como profesor se distinguió por su afán de investigación hasta los mínimos detalles, y por sus profundas síntesis en la historia del dogma. Su maestría para dirigir a los estudiantes en la investigación lo manifestó también en la Universidad Gregoriana de Roma, en donde, entre 1925 y 1932, fué profesor y director del Seminario de Teología de los Padres que se preparan para el magisterio. Como bibliotecario se manifestó ex-

celente bibliófilo, y mostró la tenacidad de su carácter en vencer dificultades. En distintos artículos de revistas y enciclopedias brilló su vasta ciencia de bibliotecario.

Pero su fama principal fué la de escritor, según reza el primer volumen de *Melanges de Ghellinck*, obra que le fué dedicada en vida y que contemplará desde el cielo. A más de ser innumerables sus escritos en revistas y enciclopedias, todavía en los años 1938-1949 se dedicó de lleno a la composición de sus obras, después de haber sido el creador del *Spicilegium Sacrum Lovaniense*, con el canónigo Lebon y el P. Martín, O. P. Mencionemos siquiera sus obras principales: *Littérature latine au moyen âge*, 2 t. (1939); *Les exercices pratiques du séminaire en théologie* (1.ª ed. 1939, 4.ª edi. 1948); *L'essor de la littérature latine au XII siècle*, 2 t. (1946); *Patristique et moyen âge*, 3 t. (1946-1949), y dejó acabado el 4.º tomo, que saldrá próximamente.

No pudo ver el homenaje que se le preparaba para celebrar sus 60 años de vida religiosa. Sus antiguos amigos y discípulos le dedicaban dos gruesos volúmenes, como testimonio de veneración y afecto. El 24 de septiembre de 1949 estaba ya postrado en el lecho del dolor, y no pudo verificarse el homenaje. El tiempo que le restó de vida, sin interrumpir sus trabajos, lo consagró a prepararse para entrar en la eternidad.

*** El 20 de febrero moría en Friburgo, su patria de elección, el *P. Galo María Manser, O. P.*, el célebre autor de la obra recientemente traducida al castellano, *Das Wesen des Thomismus*. Nació en 1866 en Bruelisau, del cantón suizo de Appenzell, de una modesta familia de campesinos. Tuvo por maestros a los Padres Benedictinos de María-Einsiedeln, estudió la filosofía en el Seminario de Monza y la teología en Milán primero, y luego en la Facultad teológica de la Universidad de Friburgo. Se formó en la escuela del metafísico español P. Del Prado, O. P. Su tesis *ad lauream* fué *Possibilitas praemotionis physicae thomisticae*, publicada en 1895. Ordenado de sacerdote en 1892, enseñó primero filosofía en Inglaterra y luego ejerció de párroco en Gossau (Suiza). En 1897 vestía el hábito dominicano en Holanda, y poco después del noviciado era llamado a la Universidad de Friburgo, en donde por espacio de 43 años, desde 1899, ocupó la cátedra de lógica, ontología e historia de la filosofía medieval. Al cumplir sus 70 años, discípulos y colegas le dedicaron un número extraordinario de la revista "Divus Thomas". Por dos veces fué elegido Decano de la Facultad de Teología y cuatro veces Rector de la misma Universidad. En 1942 se retiró de la enseñanza, consagrándose especialmente a la labor de escribir, y sacó a luz sus dos volúmenes sobre el *Derecho Natural* a la luz de Santo Tomás, sin dejar nunca sus trabajos de predicación, conferencias y artículos sobre diversas materias religiosas, sociales y políticas. Publicó numerosos trabajos de investigación sobre San Agustín, Plotino, Averroes, Alberto Magno, R. Bacón, Juan de Rupella, Francisco de Vitoria y Hugo Grocio. En sus campañas rechazó la denominación de "filosofía específicamente cristiana", y con no menor energía la "sexta" vía para demostrar la existencia de Dios. Su obra sobre *La esencia del Tomismo* salió en 1932, y en 1949 apareció la 3.ª edición. Según esta obra de Manser, la clave de todo el sistema tomista está en la doctrina del acto y de la potencia, de la cual depende la solución de los principales problemas metafísicos.

LIBROS RECIBIDOS[1]

* De sus AUTORES.

ALARCÓN CAPILLA, ANTONIO, *La Granada de oro, San Juan de Dios.*—Impr. Pablo López (Madrid, 1950) 322.

RODRIGUEZ GARCÍA-LOREDO, CESÁREO,, PBRO., *El estudio de la Teología entre los seglares cultos.*—Universidad (Oviedo, 1950) 590.

CAVALLERA, FERDINAND, S. I., *L'Epitre pseudohiéronymienne "De Viro perfecto" (PL* 30, 70-104) (Extrait des Mélanges Marcel Viller: RevAscMyst, 1949).

CAVALLERA, FERDINAND, S. I., *L'Explanatio symboli de Raymond Martin, O. P.* 1.258. (Extrait des "Studia mediaevalia R. J. Martin, O. P.)—(Bruges, 1948) 201-220.

TRÜTSCH, JOSEPH, PBRO., *SS. Trinitatis inhabitatio apud theologos recentiores.* Dissertatio ad Lauream in Facult. Theolg. Pont. Univers. Gregorianae.—Tipogr. Edit. Mutilati e invalidi (Trento, 1949) 141.

MONDÉSERT, CLAUDE, S. I., *Une entreprise téméraire: La collection "Sources Chrétiennes"* (Extrait du "Bull. des Facult. Cathol." [Lyon] juill.-Déc. 1949, 20.

* Del C. S. de I. C., Vitrubio, 16, Madrid.

XIBERTA, BARTHOLOMAEUS, M. O., CARM., *Introductio in Sacram Theologiam.*—Inst. "Francisco Suárez" (Matriti, 1950) 371.

FERNÁNDEZ, ANDRÉS, S. I., *Comentario a los libros de Esdras y Nehemías.*—Inst. "Francisco Suárez" (Madrid, 1950) XIX + 459.

LLAMAS, JOSÉ, O. S. A., *Biblias medievales romanceadas. Biblia medieval romanceada judío-cristiana.* Vers. del A. T. en el siglo XIV sobre los textos hebreo y latino. Ed. y estud. introd., t. I, *Génesis-Reyes.*—Inst. "Francisco Suárez" (Madrid, 1950) LX + 611.

PÉREZ MIER, LAUREANO, PBRO., *Sistemas de dotación de la Iglesia católica.*—Inst. "San Raimundo de Peñafort" (Salamanca, 1949) XXXI + 301.

ARROYO, LUIS, O. F. M., *Comisarios generales del Perú.* Edic. y Prólg. de FIDEL DE LEJARZA, O. F. M. — Inst. Santo Toribio de Mogrovejo (Madrid, 1950) XVI + 594.

* De la EDIT. CATOLICA, Alfonso XI, 4, Aprt. 466, B. A. C., Madrid.

AGUSTÍN, SAN, *Obras* en edición bilingüe, t. VII *Sermones.* Trad. y prólogo de Amador del Fueyo, O. S. A.—(Madrid, 1950) XX + 945.

SUÁREZ, FRANCISCO, S. I., *Obras* vertidas al castellano por los Pr. de la Comp. de Jesús, *Misterios de la Vida de Cristo,* t. II. Vers. de Romualdo Galdos.—(Madrid, 1950) XXI + 1226.

* De los PP. CAPUCHINOS, Lecároz (Navarra).

ABÁRZUZA, XAVERIUS AB, O. F. M., CAP., *Manuale Theologiae Dogmaticae,* III *De Sacramentis in genere et in specie.*—Typis ed. apud Padre las Casas (Chile, 1947) XV + 514.

* De la EDIT. FAX, Zurbano, 80, Apartado 8001, Madrid.

DONAT, JOSÉ, S. I., *Ader y su Psicología individual. Exposición y crítica.* Trad. directa del alemán por Alfredo Tamayo, S. I.—Ed. Razón y Fe (Madrid, 1949) 202.

Anuario de la enseñanza privada en España. Actualidad pedagógica. Universidades y Colegios Mayores. Legislación escolar, etc.—(Madrid, 1949) 448.

* De la EDIT. F. E. D. A., Isabel la Católica, 25, Valencia.

SAURAS, EMILIO, O. P., *La Asunción de la Santísima Virgen. Estudio teológico de dos verdades fundamentales del privilegio Mariano.*—(Valencia, 1950) 474.

* De la EDIT. BALMES, Durán y Bas, 11, Barcelona.

Misal romano y Vesperal, para uso de los fieles. Dispuesto por Cultura religiosa.—(Barcelona, 1950) XVI + 683 + [244] + (628) + 136* + 56.

* De la EDIT. EL PERPETUO SOCORRO, Manuel Silvela, 14, Madrid.

FERNÁNDEZ DE LABASTIDA, GRATINIANO, C. SS. R., *Jóvenes caídos.*—(Madrid, 1949) 206.

FELIPE, DIONISIO DE, C. SS. R., *De hojalatero a Obispo. Vida del Excmo. P. Nicanor Mutiloa, Redentorista.*—(Madrid, 1949) 266.

* De la EDIT. STUDIUM DE CULTURA, Bailén, 19, Apartado 5018, Madrid.

SCHÜTZ, ANTAL, SCH. P., *Dios en la historia.* Vers. del húngaro por Antonio Sancho, PBRO.—(Madrid, Buenos Aires, 1949) 285.

DUCHEMÍN, ALBERTO, PBRO., *Un apóstol inmóvil.* Memorias editadas por el Abate Depreester.—(Madrid, Buenos Aires, 1950) 173.

CÁNDIDO DE VIÑAYO, O. F. M. CAP., *El libro de las parábolas. Comentario evangélico.*—(Madrid, Buenos Aires, 1949) 275.

PEÑAMIL, PEDRO, PBRO., *Corazón de acero.*—(Madrid, Buenos Aires, 1949) 156.

MÁRQUEZ, GABINO, S. I., *Los juristas alemanes al alcance de los estudiantes,* precedidos de *El sistema jurídico católico.*—(Madrid, 1950) 272.

LLANOS, JOSÉ M.ª DE, S. I., *Defendiendo y acusando. Formando juventudes* (Recop. de artículos) 2 t.—(Madrid, 1950) 175, 175.

---

1. De los libros espontáneamente enviados a la redacción solamente prometemos hacer recensión de aquellos que juzgamos estar comprendidos dentro del fin específico de nuestra revista.

BARRIO, JAIME M.ª DEL, S. I., *La era atómica. Realidades y perspectivas.* Ciclo de Conferencias. Curso 1948-1949.—Univer. Pontif. (Comillas, 1949) 221.
* De "LA GACETA DEL NORTE", Bilbao.

GONZÁLEZ, ANTONIO, *El Espíritu Religioso en la Prensa Católica.* Pon. leída en el III Congr. Intern. de la Prensa Católica, febr. 1950.—(Bilbao, 1950) 28.
* De la EDIT. LUIS GILI, Córcega, 415, Barcelona.

GÓMEZ, JUAN JOSÉ, O. F. M., *Vesperal romano festivo en latín y castellano.*—Vers. y ordenación.—(Barcelona, 1950) XXXII + 286.
* De la "EDITORIAL GUADALUPE", Mansilla, 3865, Buenos Aires.

MORS, IOSEPHUS, S. I., *Theologia Dogmatica,* t. III *De Christo Redemptore, De B. V. Maria, De Cultu Sanctorum.* Ed. 2.ª emen.—(Bonis Auris, 1949) 391.
* De la EDIT. MARIETTI, Via Legnano, 23, Torino, Italia.

CEUPPENS, P. FR., O. P., *Theologia biblica,* II *De Sanctissima Trinitate.* Ed. 2.ª—(Torino, 1949) 299.

CAPPELLO, FÉLIX M., S. I., *Tractatus Canonico-Moralis de Censuris iuxta Codicem Iuris Canonici.* Ed. 4.ª emend.—(Torino, 1950) XV + 476.

DAFFARA, MARCOLINUS, O. P., *De gratia Christi,* Cursus manualis Theol. dogm. secundum D. Thomae principia, t. V.—(Torino, 1949) 215.

THOMAE AQUINATIS, S., *Quaestiones disputatae,* cura et studio FF. Praedicatorum, ed. 8.ª revisa, 2 t.—(Torino, 1949) XXI + 616; 900.

THOMAE AQUINATIS, S., *Quaestiones quodlibetales,* cura et studio Raymundi Spiazzi, O. P., ed. 8.ª revisa.—(Torino, 1949) XXIII + 269.
* De la S. EDIT. INTERNATIONALE, Corso Regina Margherita, 176, Torino, Italia.

VITALE, MARCELLO, *I discorsi di Mosè· Deuteronomio.* Traduz. letterale ritmica.—(Torino, 1949 302.
* De la LIBRAIRIE PLON, 8, Rue Garancière, Paris.

CARREL, ALEXIS, *Le voyage de Lourdes suivi de Fragments de Journal et des Méditations.*—(Paris, 1949) 161.
* De la EDIT. XAVIER MAPPUS, 52, Avenue Maréchal-Foch, Le Puy, Francia.

DURRWELL, F.—X., *La résurrection de Jésus, mystère de Salut.* Etude biblique. (Le Puy, 1950) 397.
* De la VERLAG HERDER, Wollzeile, 33, Wien, Austria.

NIEDERMEYER, ALBERT, DR., *Handbuch der speziellen Pastoralmedizin,* t. 2.º *Ehe und sexualleben.*—(Wien, 1950) XII + 495.
* De la LIBRARY St. MARY OF THE LAKE SEMINARY, Mundelein, Illinois, U. S. A.

FITZGERALD, THOMAS J., *De inhabitatione Spiritus S. doctrina S. Thomae Aq.* (Dissert. ad Laurem, 17).—(Mundelein, Ill., 1949) 141.

MEYER, CHARLES R., *The thomistic concept of justifying contrition* (Dissert. ad Lauream, 18).—(Mundelein, Ill., 1949) 236.
* De THE NEWMAN BOOKSHOP, P. O., Box, 150, Westminster, Maryland, U. S. A.

ATANÁSIUS, ST., *The life of Saint Antony,* newly transl. and annot. by Robert T. Meyer (Anc. Christ. Writ., n. 10).—(Westminster, Maryland, 1950) 154.
* De la EDT. DESCLEE DE BROUWER ET CIE., Quai au bois, 22, Bruges, Bélgica.

MASURE, EUGENE, PBRO., *Le sacrifice du Corps mystique.*—(Bruges, 1950) 206.
* De L'EDITION UNIVERSELLE, S. A., 53, Rue Royale, Bruxelles, Bélgica.

DAVIN, PAUL, S. I., *Le Sacerdoce Royal des Fidèles dans la tradition ancienne et moderne* (Mus. Lessianum. Sec. Theolg. n. 48).—(Bruxelles, 1950) 643.
* Del COL. MAX. S. I., IMMACL. CONCEP., 1855, Rue Rachel Ets, Montréal. Canadá.

Scences Ecclésiastiques, III (1950) 256.

ARES, RICHARD, S. I., *L'Eglise Catholique et l'organisation de la société internationale contemporaine* (1939-1949) *Les faits. Les principes. Le programe* (Est. Colleg. Maximi VII).—(Montréal [Canadá] 1949) 270.
* Del SEMINARIO S. JOSE, Macau. South-China. Vía Hong Kong.

DEVESCOVI, URBANUS, O. F. M., *Propedeuticae biblicae tractatus fundamentalis ad usum Alumnorum sinensium.*—Cath. Truth Society (Hong Kong, 1949) XVI + 237.
* De ALMQUIST ET WIKSELLS, Boktryckeri, Västra Agatau, 16, Uppsala, Suecia.

GOSTA HOK, *Herrhutische Theologie in Schwedischer Gestalt. Arvid Gradins dogmatische und ethische Grundgedanken.*—Uppsala Universitets Arsskrift (Uppsala-Leipzig, 1949) 175-203 (Sonderabdruk).
* De la EDIT. PAX, Apartado 445, Bogotá, Colombia.

GONZÁLEZ QUINTANA, GUILLERMO, S. I., *La Santificación Social en el Cuerpo Místico.*—(Bogotá [Colombia] 1950) 267.
* De AP. DE LA LUZ, Apartado 1061, México.

Publicaciones Selectas. La Virgen de los Pobres. La Medalla Milagrosa. Oración de Reparación por los que niegan a Dios. La muerte de San José. La Cuaresma es tiempo de penitencia. Lirio entre abrojos, p. 22.